Bulletin
de la
Société française de Philosophie

Administrateur :
M. XAVIER LÉON

Secrétaire général :
M. ANDRÉ LALANDE

QUATORZIÈME ANNÉE — 1914



Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS, 5e

mologique. Ensuite, on vit à nouveau ce précepte; de là des progrès ultérieurs en compréhension, en intellectualité, et ainsi de suite, indéfiniment.

Dans les vues que j'expose ici, je suis en somme de très près les constatations de la psychologie positive; j'utilise aussi des idées que j'ai exposées l'an dernier sur l'évolution de la volonté avec l'âge, dans l' « l'Éducateur moderne », articles pleins de fautes d'impression, d'ailleurs.

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.

Je ne veux pas laisser paraître ce fascicule, retardé par la guerre, sans rappeler ici, au moins en quelques mots, tout ce que notre *Vocabulaire* doit à la collaboration de Louis Couturat, dont un cruel accident a brusquement terminé la vie, en pleine activité, le 3 août 1914. Au début de ce travail, il fut un de ceux qui s'y intéressèrent le plus, et pour les six premières lettres, il contribua personnellement à la rédaction des cahiers d'épreuves. A partir de 1906, le grand travail qu'il consacrait à la Langue internationale l'amena à restreindre la part qu'il prenait à la préparation de l'ouvrage; et à partir de 1908, il fut obligé d'y renoncer entièrement. Mais il n'a pas cessé, jusqu'à sa mort, d'en lire les épreuves avec soin et de choisir lui-même les *Radicaux internationaux* destinés à faciliter l'établissement, en philosophie, d'une langue auxiliaire précise. De plus il nous a donné plus d'une fois, notamment sur les questions de logique formelle et de philosophie des mathématiques, des avis que sa solide érudition et sa lucidité d'esprit rendaient précieux. Si, dans les années qui vont venir, il nous est donné de mener à bien la fin de ce travail, ce ne sera pas sans penser souvent, avec tristesse, à ce qu'il aurait pu faire encore pour en diminuer les lacunes ou les imperfections.

A. L.

La Société de Philosophie n'a pu se réunir régulièrement depuis le début de la guerre, ni publier, pour des raisons matérielles, les comptes rendus des séances de l'an dernier. Nous allons faire paraître ces comptes rendus, qui compléteront l'année 1914; et nous espérons, en 1915-1916, reprendre nos séances et la publication de notre Bulletin comme les années précédentes.

X. L.

VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE

DE LA PHILOSOPHIE

Fascicule n° 17.

Q[1]

Qualification, L. Scol., *Qualificatio*; D. *Qualification, Benennung*; — E. **A.** *Naming, Qualifying* (rare); **B.** *Name, Denomination, Description*; *Qualification* (rare; ce mot a généralement un autre sens; voir *Qualifier**); — I. *Qualificazione*.

A. Action de qualifier*.

B. Terme qualifiant un sujet, dénomination*. « Il faut prouver les qualifications par les choses et non les choses par les qualifications. » MONTESQUIEU, *Défense de l'Esprit des lois*, § 2.

Rad. int. : **A.** Qualifik; **B.** Qualifikiv.

Qualifier, D. *Qualifizieren, benennen*; E. *To name*; *to denominate*; rarement *to qualify* (ce mot signifie d'ordinaire introduire des restrictions, modérer, diminuer); — I. *qualificare*.

Affirmer d'un sujet un caractère qui constitue une *qualité**, soit au sens

1. Les articles qui composent ce fascicule ont été rédigés par M. LALANDE. Pour l'origine des modifications et des compléments ajoutés au texte primitif, voir aux *Observations*.

Observations des Membres et Correspondants de la Société.

Sur **Qualifier**. — Quel est le sens primitif de l'expression *crime qualifié?* Ni LITTRÉ, ni le *Dictionnaire de l'Académie* ne résolvent la question. Le premier cite l'expression « crime qualifié » et remarque qu'elle s'emploie en parlant des crimes graves; mais il n'en indique pas le sens littéral. L'Académie ne l'explique pas non plus, mais la mentionne aussitôt après l'expression : « les personnes les plus qualifiées » au sens de : « les personnes les plus considérables ». DARMESTETER, HATZFELD et THOMAS citent « vol qualifié » et le définissent « celui qui réunit toutes les conditions qui, selon la loi, constituent le vol ». Nous n'avons pu trouver cette expression dans le Code; M. **Winter** nous écrit qu'il l'y a également cherchée sans succès, mais que l'expression « vol qualifié » est très fréquente dans la jurisprudence; par exemple, dans le *Répertoire du droit français* de CARPENTIER et F. DU SAINT (vol. 36, p. 1255, art. 449; v° Vol), la section III est intitulée : « Vols qualifiés crimes ». On y lit : « Les vols sont donc qualifiés à raison de la qualité de leur auteur, du temps où ils ont été commis, du lieu de leur perpétration, enfin des circonstances qui ont accompagné leur exécution. (CHAUVEAU et HÉLIE). » Par exemple : vols qualifiés à raison de la qualité de l'agent : les vols commis par les domestiques, les hôteliers, etc.; — à raison du temps où ils sont commis : vols exécutés la nuit; — à raison du lieu : ceux qui sont commis dans les maisons habitées, sur les

simplement descriptif, soit au sens appréciatif de ce mot. Se prend souvent en mauvaise part : « Mensonge qualifié ». Cf. l'expression *inqualifiable*.

Etre qualifié pour..., avoir qualité, posséder les titres ou les caractères qui donnent le droit, civil ou moral, d'agir d'une certaine manière, qui rendent « habile » (au sens juridique) à exercer une faculté.

Qualitatif, D. *Qualitativ*; E. *Qualitative*; I. *Qualitativo*.

A. Au sens général, qui concerne la qualité, en un sens quelconque de ce mot. « L'étude *qualitative* d'une courbe », par ex., est la description de son allure générale, et pour ainsi dire physique, par opposition à l'étude *quantitative* qui en analyse exactement l'équation.

B. Plus spécialement, ce qui, par sa nature même, ne peut être traduit ni en termes quantitatifs, ni en rapports définis et intelligibles : par exemple la vie affective, en tant qu'éprouvée par un sujet sentant.

Rad. int. : Qualesal.

Qualité. G. Ποιότης; L. *Qualitas*; D. *Qualität*, (*Beschaffenheit*, *Eigenschaft*); E. *Quality*; I. *Qualità*.

A. L'une des catgories fondamentales. Ce qui répond à la question ποῖος, *qualis* : manière d'être qui peut être affirmée ou niée d'un sujet. « Toutes nos qualités sont incertaines et douteuses, en bien comme en mal; et elles sont presque toutes à la merci des occasions. » La Rochefoucauld, *Maximes*, 470. — La qualité, ainsi entendue, s'oppose : 1° à la *quantité*, en ce qu'elle constitue la donnée dont la continuité ou la répétition sont objet de détermination quantitative; 2° à la *relation*, en tant que celle-ci est extérieure à la nature* du sujet, tandis que la qualité, même momentanée, lui est inhérente. (Sur la question de savoir si cette distinction est rigoureuse, ou seulement d'ordre pratique, cf. *Prédicat**, Observation.)

B. Plus spécialement, on appelle qualités les aspects sensibles de la perception qui ne consistent pas en déterminations géométriques ou mécaniques, et qui sont généralement considérés comme le résultat d'une synthèse effectuée par l'esprit entre les impressions élémentaires produites par

---

chemins publics, etc.; — à raison des circonstances de leur exécution : ceux qui sont commis par plusieurs personnes; avec escalade; avec de fausses clés, etc. — M. **Winter** croit que l'adjectif *qualifié* ne s'emploie dans le sens précité (au moins chez les jurisconsultes) qu'accolé au mot *vol*. Se serait-il étendu de là, par un faux sens, aux expressions « crime qualifié », « mensonge qualifié »? Ou bien y aurait-il eu *deux* emplois du mot, originellement distincts, et dont le second serait venu, par analogie, des autres emplois du mot où il marque l'excellence ou l'importance de ce dont il s'agit? (**A. L.**)

Sur **Qualité**. — La qualité est une catégorie plus fondamentale que la quantité. Selon Cournot, il ne faut pas considérer qualité et quantité comme deux attributs généraux de même ordre. Le rapport de ces deux idées est celui de l'espèce au genre : la quantité est une espèce singulière de qualité. La qualité ou continu qualitatif est généralement susceptible de plus ou de moins et par conséquent comporte l'application du *nombre*. (**F. Mentré.**) — M. Louis Weber écrit de même : « Parmi les quantités, il en est qui ne sont point directement données dans la perception, qui apparaissent à l'occasion de la perception, mais qui sont en elles-mêmes le résultat d'une élaboration de l'entendement, dans laquelle ce dernier introduit des éléments qui ne sauraient venir de la sensibilité. Ce sont, qu'on me passe l'expression, des « qualités quantitatives », les qualités numériques. » *Le rythme du progrès*, p. 214.

des mouvements trop rapides ou des structures trop fines pour être perçues comme telles. (Cf. ci-dessous *qualités secondes*.) « Dès le premier coup d'œil jeté sur le monde, avant même que nous y délimitions des corps, nous y distinguons des *qualités*. Une couleur succède à une couleur, un son à un son, une résistance à une résistance. Chacune de ces qualités, prise à part, est un état qui semble persister tel quel, en attendant qu'un autre le remplace. Pourtant chacune de ces qualités se résout, à l'analyse, en un nombre énorme de mouvements élémentaires. » H. Bergson, *l'Evolution créatrice*, p. 325. — La qualité, ainsi entendue, s'oppose à la *quantité* au sens **C** : voir le texte du même ouvrage cité à ce mot.

C. Propriété formelle du jugement consistant en ce qu'il est affirmatif ou négatif. — Sur le rapport de ce sens aux précédents, voir ci-dessous, *Remarques*.

D. Au sens appréciatif : valeur, perfection. « Nul ne pense que cette proportionnalité soit constante, si l'on considère les choses au point de vue de l'utilité, de la valeur esthétique et morale, en un mot de la *qualité*. » E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, 3e éd., p. 24. « Y a-t-il des différences de valeur, c'est-à-dire de qualité, de mérite... parmi les produits d'une même nécessité? » *Ibid.*, 143. — Spécialement, *bonne* qualité (opposé à *défaut*). « Il y a des personnes si légères et si frivoles qu'elles sont aussi éloignées d'avoir de véritables défauts que des qualités solides. » La Rochefoucauld, *Ibid.*, 498.

E. Rang ou fonction sociale (et spécialement, noblesse; mais ce dernier sens a vieilli). — Caractère juridique d'une personne : « Agir en qualité de..., avoir qualité pour... », etc. — Plus généralement, dans la pratique judiciaire, les *qualités* sont l'ensemble des noms, prénoms, titres, degrés de parenté, domiciles, etc., qui font connaître les parties en cause.

REMARQUES

1. Descartes prend le mot *qualité* en deux sens : 1° au sens général de propriété : « J'ai pensé que je ne ferais pas peu si je montrais comment il faut distinguer les propriétés ou qualités de l'esprit des propriétés ou qualités du corps. » *Rép. aux 2es obj.* § 4. — « Lorsque je dis ici *façon* ou *mode* je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs *attribut* ou *qualité*. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée je me sers particulièrement du nom de *mode* ou *façon* et lorsque de cette disposition ou changement, elle

---

Mais si une qualité « est susceptible de plus ou de moins », ou si les choses ont pour une de leurs qualités le fait d'être plus ou moins nombreuses ou abondantes, n'est-ce pas à condition qu'elles demeurent les mêmes malgré l'augmentation ou la diminution? On pourra donc bien dire qu'au sens le plus large, la qualité, comprenant tout ce qui peut être affirmé d'un sujet, contient quantité et relation; mais il faut poser alors à côté de la *qualité-quantité* et de la *qualité-relation*, une *qualité purement qualitative* qui est bien par rapport à celles-ci comme une espèce par rapport à d'autres espèces. On distingue clairement la variation quantitative (d'un centimètre carré de bleu à deux centimètres carrés du même bleu) et la variation qualitative (d'un centimètre carré d'indigo à un centimètre carré de bleu turquoise). — Cf. l'article **Quantitatif**, ajouté sur la proposition et d'après la rédaction de M. **G. Dwelshauvers**.

Les deux paragraphes sur le sens **B** du mot *qualité* et sur le sens **C** du mot *quantité*, qui s'opposent l'un à l'autre, ont été ajoutés sur la proposition de MM. **Brunschvicg** et **Delbos**, après discussion à la séance du 24 décembre. J'ai ajouté également, à la demande de plusieurs membres de la Société, la Remarque 1 sur les différents sens du mot chez Descartes. (**A. L.**)

peut être appelée telle, je nomme qualités les diverses façons qui font qu'elle peut être ainsi nommée; enfin lorsque je pense plus généralement que ces *modes* ou qualités sont en la substance... je les nomme *attributs*. » *Principes*, I, 56. — 2° Au sens scolastique, pour lequel il dit en général *qualité réelle* (ou même, quoique rarement, *qualité occulte*) : « Je ne suppose aucunes *qualités réelles* en la nature, qui soient ajoutées à la substance comme de petites âmes à leur corps et qui en puissent être séparées par la puissance divine; et ainsi je n'attribue point plus de réalité au mouvement ni à toutes ces autres variétés de la substance qu'on nomme des *qualités* que communément les philosophes en attribuent à la figure, laquelle ils ne nomment point *qualitatem realem*, mais seulement *modum*. » *Lettre à Mersenne*, 1643. Ad. et T., III, 648. Mais souvent aussi il dit en ce sens *qualité* tout court, p. ex. : « Même je supposai expressément qu'il n'y avait en elle (dans la matière) aucune de ces formes ou qualités dont ont dispute dans les Écoles. » *Méthode*, V, 2. — Voir Gilson, *Index Scolastico-cartésien*, sub v°.

2. Les sens **A** (ou **B**) et **C** sont réunis en particulier chez Kant, comme représentant deux applications différentes d'une même fonction irréductible et fondamentale de l'entendement qui opère : 1° la synthèse des termes dans le jugement; 2° la synthèse de la représentation (qui est par nature multiple), dans une intuition (*Krit. der reinen Vernunft*, A., 79; B., 105). Au point de vue de la forme logique du jugement, la *qualité* est pour lui l'un des quatre « titres » sous lesquels ceux-ci viennent se ranger : elle comprend, outre les jugements affirmatifs et négatifs, les jugements indéfinis ou limitatifs (*unendliche, beschränkende Urtheile*. — Voir *Limitatif**). A ces trois formes correspondent, sous le même titre, dans le tableau des catégories, les idées de réalité, de négation et de limitation. (*Realität, Negation, Limitation*). Cette correspondance est l'origine des *Anticipations* de la perception*, reposant sur ce fait que la qualité de la sensation est toujours purement empirique (*die Qualität der Empfindung ist jederzeit bloss empirisch*), mais qu'on peut cependant affirmer *a priori* que cette qualité a une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré, et qu'elle ne peut varier que d'une manière continue. *Krit. der reinen Vern.*, A. 166; B. 207 et suiv.).

La définition de la qualité concrète elle-même, qui reste en dehors de l'analyse de Kant, a été reprise par Hamelin, qui l'expose ainsi : « [La qualité est] toujours constituée par l'opposition de deux contraires... Deux contraires qualitatifs n'ont de sens, bien entendu, que l'un par l'autre; d'où il suit que l'un n'est ce qu'il est, sous tous les aspects de qualité, que relativement à l'autre, et qu'ils peuvent même, en principe, échanger leurs rôles, ce renversement n'altérant pas l'opposition. C'est en prenant sous ces réserves les termes opposés de la qualité que nous appellerons l'un *positif*, l'autre *négatif*; leur synthèse sera le *Déterminé*, c'est-à-dire le rapport entre le positif et le négatif. » *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 122.

Qualités premières ou **primaires** (de la matière), D. *Erste Qualitäten*; F. *Primary qualities*; I. *Qualità primarie*.

— Elles s'opposent aux **qualités secondes** (D. *sekundäre*; E. *secondary*: I. *secondarie*).

Ces expressions, appliquées par les scolastiques à la distinction des quatre qualités fondamentales (le chaud, le froid, le sec et l'humide) et de celles qui en dérivaient, ont été transportées par Boyle à la distinction des propriétées géométriques ou mécaniques des corps et des propriétés sensibles qui, du point de vue cartésien, se ramenaient à celles-ci (voir Eucken, *Phil. Term*, 94 et 196). Ce sens a été popularisé par Locke, *An essay conc. hum. understanding*, liv. II, ch. viii, § 9 et suiv. Les qualités premières sont celles qui sont inséparables de l'idée de matière et que nos sens perçoivent toujours dans chaque partie matérielle assez volumineuse pour être aperçue : ce sont, suivant lui, la masse, l'étendue, la forme, le nombre et le mouvement ou le repos. Il les appelle aussi « qualités originales » (*Original qualities*, *Ibid.*) parce qu'il admet que ces qualités premières existent dans les corps telles que nous les percevons, tandis que les qualités secondes n'y existent pas telles qu'elles sont perçues, et ne sont que la traduction, par notre pensée, de certaines déterminations des qualités premières, p. ex. le mouvement de particules insensibles par leur petitesse. (*Ibid.*, § 15.) — Leibniz adopte cette distinction; il ajoute que « lorsque la puissance [qu'ont les corps de produire certaines sensations en nous] est intelligible et se peut expliquer distinctement, elle doit être comptée parmi les qualités premières; mais lorsqu'elle n'est que sensible, et ne donne qu'une idée confuse, il faudra la mettre parmi les qualités secondes. » *Nouveaux Essais*, II, viii, 9.

Hamilton a introduit le mot et l'idée de *qualités secondo-primaires*, poids, cohésion, élasticité, masse, etc., qui sont toutes comprises, suivant lui, dans l'idée générale de résistance. (*Dissertations on Reid*, à la suite des œuvres de Reid, tome II, p. 845 et suiv.) Mais cette distinction, inconciliable avec la définition fondamentale de Locke, n'est plus guère employée de nos jours.

Qualités occultes, voir *Occulte**.

Rad. int. : Quales.

« **Quanta** », D. E. I. *Quanta*.

A. Ce qui a une quantité, au sens **A**. Kant appelle le temps et l'espace les deux *quanta* originaires de notre intuition, « die zwei ursprünglichen Quanta aller unserer Anschauung ». *Krit. der reinen Vern.*, *Antinomie*, § 1. A. 411; B. 438.

B. Chez certains physiciens contemporains, l'énergie est considérée comme

---

Sur **Qualité première**. — M. **Mentré** signale un emploi particulier de cette expression par les physiciens, notamment par M. Duhem, dont il cite le texte suivant : « En regardant une propriété comme première et élémentaire, nous n'entendons nullement affirmer que cette qualité est par nature simple et indécomposable; nous proclamerons seulement une vérité de fait : nous déclarerons que tous nos efforts pour réduire cette qualité à d'autres ont échoué, qu'il nous a été impossible de la décomposer. » *La Théorie physique*, p. 201.

Plusieurs correspondants pensent qu'il est important de noter ici que la distinction représentée par les termes *qualités premières*, *qualités secondes* date de l'antiquité, bien qu'on n'y trouve pas de termes techniques analogues : Démocrite a dit le premier que la couleur et les autres qualités sensibles étaient νόμῳ, et seuls les atomes et le vide, ἐτεῇ.

Des qualités premières devraient être : 1° des qualités indépendantes de nos sensations; 2° des qualités qui rendraient compte de toutes les autres. Mais aucune de ces conditions n'est remplie. Le bleu peut bien *correspondre* à certaines vibrations de l'éther, mais il ne se *résout* pas en vibrations, il est tout aussi premier, en son genre, que le mouvement. D'autre part, qu'est-ce qui est vraiment *en soi* et *hors de nous*? Descartes répond : « L'étendue. » Et cela est vrai en ce sens qu'elle ne nous affecte pas et n'est qu'un objet pour notre entendement; mais est-il bien sûr qu'elle subsiste en elle-même et soit autre chose qu'un abstrait de la couleur, dont elle est, en fait, inséparable? Leibniz répond : « La force », avec plus de raison peut-être, car une résistance opposée à notre effort est bien réellement et physiquement extérieure à cet effort, bien qu'elle ne se conçoive que dans sa relation avec lui. » (**J. Lachelier.**)

Voir sur cette dernière question et sur les postulats implicites qu'elle contient, l'article *Extérieur** et l'article *Nous**. — D'autre part je ne crois pas qu'on puisse prendre pour accordé que l'étendue soit inséparable de la couleur, et en soit un abstrait. Pour autant qu'on peut invoquer sur ce point une évidence introspective, l'étendue me paraît une notion essentiellement tactile et motrice; et elle l'est à coup sûr pour les aveugles. Voir Villey, *Le monde des aveugles*, notamment ch. x. — (**A. L.**)

variant dans les phénomènes, d'une façon discontinue, et les unités de cette variation sont appelés des *quanta*. H. POINCARÉ, *L'hypothèse des quanta*. Revue scientifique, février 1912. Le terme a été créé par Max PLANCK, sous la forme « Elementares Wirkungsquantum ». *Vorles. über die Theorie der Wärmestrahlung* (1906), § 149.

Rad. int.: Quant.

Quantification du prédicat, D. *Quantification des Prädicats*; E. *Quantification of the Predicate*; I. *Quantificazione del predicato*.

Réforme logique proposée par HAMILTON : elle consiste à énoncer expressément, dans les propositions mises en forme, la quantité du prédicat, de manière à pouvoir transformer la copule irréversible *est* en une copule symétrique. Il distingue ainsi les propositions en toto-totales*, toto-partielles, parti-partielles* et parti-totales*. (Voir ces mots.)

REMARQUE

Le prédicat est aussi quantifié par la logique classique, mais : 1° *a minima*, c'est-à-dire sans exclure une quantité plus grande que celle sur laquelle on a le droit de compter au point de vue formel; 2° implicitement, c'est-à-dire sans énoncer la quantité par un déterminant exprès : il est entendu que les prédicats des propositions négatives sont pris d'office universellement, et ceux des affirmatives particulièrement.

Rad. int. : Quantifik.

Quantifier, D. *Quantifizieren*; E. *To quantify*; I. *Quantificare*.

Sur **Quantification du prédicat**. — Je crois qu'il faudrait trancher la question par une négative absolue et dire qu'un prédicat n'a jamais aucune espèce de quantité parce qu'il ne représente ni une chose, ni une classe de choses, mais toujours seulement une *manière d'être*, qui n'est en elle-même que qualité pure, idéalité pure. (**J. Lachelier.**)

On ne peut quantifier le prédicat qu'en subordonnant exclusivement le jugement même à la seule considération de l'*extension* : or l'originalité, la vie, l'utilité de la synthèse mentale qui constitue le jugement, c'est d'allier toujours, en des degrés symétriquement inversables, le point de vue de l'extension et celui de la compréhension, c'est-à-dire de qualifier les termes, même là où on les envisage au point de vue de l'extension, et de les quantifier, même là où on les envisage au point de vue de la compréhension. De sorte que le jugement, même quand il est réversible et « symétrique », constitue une synthèse irréductible à une simple équivalence algébrique : la copule est un organe vivant d'arbitrage et elle ne saurait être remplacée par le signe = sans que soit méconnu l'acte judiciaire de l'esprit qui, par une initiative supérieure aux simples manipulations quantitatives, institue un compromis fécond entre deux points de vue hétérogènes et solidaires. (**M. Blondel.**)

Rien de plus vrai que ces remarques si l'on envisage le jugement scientifique ou philosophique en tant qu'opération vivante et décision actuelle de pensée. Mais il y a lieu de faire une réserve : 1° En ce qui concerne les propositions une fois énoncées; et la logique formelle ne peut s'occuper du jugement qu'à travers la proposition; 2° En ce qui concerne la quantification du prédicat dans les propositions narratives, telles que : « L'Europe, l'Asie et l'Afrique étaient les seules parties du monde connues des Romains ». — « Plusieurs enfants sont au nombre des victimes de cet accident. » Il est vrai que dans ce dernier cas, on attribue d'ordinaire au prédicat une quantification particulière limitative, qui diffère un peu de la quantification particulière minima seule considérée explicitement par la logique classique. (Voir *Particulier**.) Mais cela même prouve l'insuffisance de cette catégorie. (**A. L.**)

Attribuer une quantité à un terme.

Rad. int. : Quantifik.

Quantitatif, D. *Quantitativ*; E. *Quantitative*; I. *Quantitativo*.

A. Qui concerne la quantité.

B. Qui tient compte de la quantité seule (et non de la qualité). « Hédonisme quantitatif. »

Rad. int. : Quantesal.

Quantité, D. *Quantität* (au sens **B**, *Menge*); E. *Quantity*; I. *Quantità*.

L'une des catégories fondamen-

Sur **Quantité**. — *Au sens logique*. Il faudrait, avant tout, distinguer dans la quantité logique deux cas profondément différents : 1° Celui où le sujet représente des êtres individuels dont le prédicat est affirmé directement, comme « cet arbre » — « certains arbres » — « tous les arbres de la forêt »; — 2° le cas où le sujet représente une nature ou essence avec laquelle le prédicat est mis dans un rapport de liaison nécessaire ou de coïncidence possible[1]. « Tous les hommes » (passés, présents et futurs) est un sujet, en apparence, de la première sorte; en réalité, de la seconde, car on ne peut affirmer une chose de tous les hommes, même futurs, que si on sait qu'elle est vraie de l'homme; c'est pourquoi, dans ce cas, il vaut mieux dire « tout homme ». Il faut distinguer de même « quelques hommes » (MM. tel et tel) et « quelque homme » (une possibilité pour la nature humaine). Le latin seul rend bien cette distinction par celle de *quidam* et d'*aliquis*. (**J. Lachelier.**)

Au sens mathématique. — Pour Cournot, « l'idée de quantité, toute simple qu'elle est et quoiqu'elle ait été généralement considérée comme une idée fondamentale ou une idée primitive, n'est point telle en réalité. L'esprit humain la construit au moyen de deux idées vraiment irréductibles et fondamentales, l'idée de nombre et l'idée de grandeur. » (Art. *Quantité*, dans le *Dict. phil.* de Franck.) — « Les nombres sont dans la nature. Les grandeurs continues sont pareillement dans la nature; mais les quantités n'apparaissent qu'en vertu du choix artificiel de l'unité et à cause du besoin que nous éprouvons, par suite de la constitution de notre esprit, de recourir au nombre pour l'expression des grandeurs. » (*Ibid.*) — (**F. Mentré.**)

Cela s'entend de la quantité *strictissimo sensu*, telle que Cournot la définit dans cet article et dans le passage cité ci-dessus au § B, 1°. C'est ainsi qu'il dit encore : « On blesse à la fois le sens philosophique et les analogies de la langue lorsqu'on applique aux nombres purs, aux nombres qui désignent des collections d'objets individuels, la dénomination de *quantités*, en les qualifiant de *quantités discrètes* ou *discontinues*. » On doit, selon lui les appeler des *quotités*. (*Même article*). Mais cet emploi des mots, bien qu'en effet plus conforme à l'étymologie, n'a pas prévalu. On en trouvera une raison dans le texte de M. Couturat cité plus loin à l'article *quotité*. Les expressions *quantités continues*, *quantités discontinues* sont toujours très usuelles. — Quand on dit que la quantité est une catégorie, on l'entend donc au sens logique et au sens mathématique large, comme le faisait KANT. (**A. L.**)

Au sens métaphysique. — Le paragraphe **C** a été ajouté sur la proposition et sur les indications de MM. **Delbos** et **Brunschvicg**.

1. Non pas assurément que le prédicat soit jamais affirmé d'une essence considérée en elle-même : ce n'est pas l'homme en soi qui est mortel, et il n'y a pas d'homme en soi; mais il l'est d'une essence en tant que réalisée dans un individu quelconque de l'espèce qu'elle constitue, ou plutôt encore de cet individu en tant que réalisant cette essence. C'est cet *individu quelconque* que représente proprement le singulier *omnis*, et aussi le singulier *aliquis*, lorsqu'il s'agit non d'une *inclusion* nécessaire, mais d'une *non-exclusion* ou d'une coïncidence possible. (Note de M. J. LACHELIER.)

ralité consiste dans la ressemblance des choses singulières entre elles, et cette ressemblance est une réalité. » LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, l. III, ch. III, § 11.

« *Loi de ressemblance* » (D. *Aehnlichkeitsgesetz*; E. *Law of Similarity*, ou *of resemblance*; I. *Legge di Somiglianza*). On appelle quelquefois ainsi cette disposition générale de l'esprit qui consiste en ce qu'un objet perçu ou remémoré évoque l'idée d'un objet semblable.

CRITIQUE

A parler rigoureusement, deux objets de pensée quelconques ont toujours quelque chose de commun : une goutte d'huile ressemble à une feuille de papier en ce que toutes deux sont matérielles, translucides, combustibles, d'origine végétale, etc. Aussi ne reconnait-on usuellement une ressemblance entre deux choses que si les traits homologues qu'elles présentent sont nombreux ou intéressants. La notion de ressemblance, dans ce dernier cas, est donc toujours relative à une certaine orientation de l'activité intellectuelle.

Rad. int. : Similes.

Restriction mentale, D. *Mentalreservation*, « reservatio mentalis »; E. *Mental reserve* ou *reservation*; I. *Restrizione mentale*.

Procédé par lequel on ajoute mentalement à ce que l'on dit une condition ou réserve qui en restreint ou même qui en change le sens. Voir PASCAL, 9e *Provinciale*.

REMARQUE

L'expression ne se prend plus aujourd'hui que dans ce sens, où elle implique mauvaise foi. Mais elle s'est sans doute appliquée primitivement à ce fait que dans le langage et surtout dans la conversation, une phrase n'a jamais son sens absolu, mais seulement le sens qu'indique et que limite l'intention de celui qui parle.

Retour éternel (Doctrine du); D. *Ewige Wiedergeburt*; *Kreislauf der*

Sur **Retour éternel**. — La doctrine du retour éternel, qu'on définirait mieux en l'appelant *palingénèse cyclique*, consiste à croire que l'histoire du monde est un déroulement éternel de phases cycliques dont chacune répète avec une exactitude absolue le déroulement de toutes les autres. Mais dans l'histoire de la pensée humaine elle se présente sous quatre formes distinctes : 1° *religieuse*, dans les religions antiques de l'Asie; 2° *métaphysique*, dans les cosmologies grecques primitives, chez Héraclite, chez les stoïciens; 3° *poétique*, par exemple chez Heine, Dostoïevski, Guyau, Nietzsche; 4° *scientifique* chez Blanqui, Naegeli, Le Bon, Becquerel. Cette dernière forme est la plus intéressante, parce qu'elle semble résulter des nouvelles découvertes sur la radioactivité de la matière. (**C. Ranzoli.**)

Il y a là deux choses très différentes qui n'ont guère en commun que l'idée de l'éternité possible du monde, et l'existence de cycles, de phases périodiques, mais non pas celle de recommencement identique. Par exemple je ne trouve aucune idée de répétition intégrale des mêmes faits dans l'article cité de Becquerel, *L'évolution de la matière et des mondes*, mais seulement celle d'une régénération possible de centres d'énergie nouveaux doués d'un fort potentiel : cela, contre l'opinion qui prévoit une fin du monde par dégradation et égalisation de l'énergie. Ce qui parcourt un « cycle perpétuel », selon lui, c'est donc l'évolution et la dissolution de l'hétérogène, entendu à la façon de Spencer. Mais ces condensations et ces détentes sont multiples et simultanées. (Revue scientifique, 1911, tome II, pages 684-685). Il en est de même d'Arrhénius, également cité par M. Ranzoli dans son intéressante étude sur le Retour éternel (*Il caso nel pensiero e nella vita*, chap. VII, § 4 : « *Le dottrine del ritorno eterno dell' identico* ». Quand il parle de « cycles » dans la reconstitution de l'énergie, Arrhénius n'en tire pas comme conséquence l'idée d'un recommencement intégral, de la résurrection des Argo-

Welt; E. *Endless return of everything*; I. *Eternale ritorno, ciclogenesi*.

Théorie stoïcienne (empruntée probablement à Héraclite et par celui-ci aux religions asiatiques) selon laquelle, après une période de plusieurs milliers d'années, toutes choses recommencent, rigoureusement semblables à ce qu'elles ont été.

Cette doctrine a été renouvelée par plusieurs écrivains contemporains, notamment par NIETZSCHE, qui lui attribue une portée morale : chaque instant de la vie n'étant plus seulement un phénomène qui passe, mais prenant une valeur d'éternité, puisqu'il doit revenir, tel qu'il est, un nombre infini de fois. Voir les *Observations*, et cf. *Palingénésie**.

Rétrogradation, D. *Rückschritt*, *Rückgang*; E. *Retrogradation*; I. *Retrogradazione*.

Même sens que *régression** - **E**, (mais toujours avec une intention péjorative) : « L'empirisme (de nos hommes d'État) les force aujourd'hui d'invoquer alternativement l'anarchie ou la rétrogradation, afin de les opposer l'une à l'autre. » A. COMTE, *Polit. posit.*, IV, ch. V, 387.

Rad int. : Retrograd.

Rétrograde, D. *Rückgängig*; *rückständig*; E. *Retrograde*; I. *Retrogrado*.

(Polémique et péjoratif) : on appelle *rétrograde* ce qu'on veut opposer au progrès (au sens **B**), ce qui paraît devoir ramener la société à un état précédent, jugé moralement inférieur. Cf. *Réaction*, **C**.

Terme très employé par Auguste COMTE qui l'applique aux hommes, aux faits, aux idées, aux influences, etc. « L'école rétrograde... entreprend sous nos yeux la vaine résurrection du régime catholique et féodal à l'aide des principes mêmes qui ont effectivement servi à le détruire... » *Cours de phil. pos.*, 46e leçon, IV, 17. « Son influence... a été essentiellement rétrograde... » *Ibid.*, 10. « Concilier ces deux conditions... en remplaçant les droits divins, dès lors rétrogrades (*sic*), et les droits humains, toujours subversifs, par des

nautes, mais seulement celle d'une *vie des astres*, qui se succéderaient comme les divers individus d'une même espèce. (*L'évolution des mondes*, ch. VIII.) Au reste, la possibilité même de cette reconcentration spontanée de l'énergie reste encore assez douteuse. (**A. L.**)

La doctrine du retour éternel, en Grèce, est antérieure à Héraclite, car elle est exprimée déjà par Anaximène et Anaximandre. Peut-être vient-elle de Chaldée (Bérose). P. Duhem raconte en détail l'histoire de la « grande année » dans son *Système du monde*, tome I, p. 65-85. (**F. Mentré.**) — Mais dans les divers textes qu'il cite, il y aurait à faire la même distinction que ci-dessus. Elle est d'ailleurs indiquée par les passages de Simplicius que mentionne M. Duhem, notamment *In Arist. Physicam*, VIII, 2 et *In Arist. De coelo*, I, 10. Ce qui est dit d'Anaximène et d'Anaximandre paraît plutôt convenir à l'idée de mondes nouveaux sans répétition intégrale. (**A. L.**)

Sur **Rétrograde, rétrogradation**. — L'adjectif *rétrograde* (formé comme *tardigrade*, *digitigrade*) a par lui-même quelque chose de péjoratif : il éveille l'idée d'un animal marchant, contre nature, à reculons. Une marche « régressive » de l'esprit n'a au contraire rien de plus choquant qu'une marche « progressive ». *Rétrogradation* implique l'idée d'un retour à quelque chose d'inférieur et de dépassé. On parle de rétrogradation, non de régression, dans une hiérarchie de fonctionnaires. (**J. Lachelier.**)

Le verbe *rétrograder* présente moins constamment cette nuance péjorative : « Faire rétrograder une aiguille sur un cadran. »

17e Année. Nos 1 et 2 — Janvier-Février 1917

Bulletin de la Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON — *Secrétaire général :* M. ANDRÉ LALANDE

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE

Fascicule n° 18 : Sacré à Styliser.

TEXTE par M. A. Lalande.
OBSERVATIONS et CORRECTIONS de MM. Ch. Andler, M. Bernès, M. Blondel, L. Boisse, L. Brunschvicg, H.-W. Carr, Ed. Claparède, E. Durkheim, E. Goblot, E. Halévy, O. Karmin, L. Laberthonnière, J. Lachelier, E. Leroux, F. Mentré, L. Robin, E. van Biéma, C. C. J. Webb, Ch. Werner.



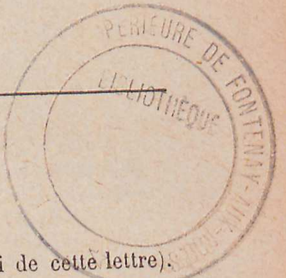
Librairie Armand Colin

103, Boulevard Saint-Michel, PARIS, 5e

Abonnement annuel (*de janvier*)
France et Colonies.......................... 8 fr. | Union postale.......................... 10 fr.
Chaque numéro : 1 fr. 50. — *Bibliographie de la Philosophie française* : 4 fr
Prix de ce numéro : 3 *francs*.

VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE
DE LA PHILOSOPHIE

Fascicule n° 18.



S[1]

S. Dans les noms de syllogismes, indique que, pour ramener le mode en question à la première figure, la proposition représentée par la voyelle précédente doit subir une conversion simple.

Dans la figuration schématique des syllogismes par des lettres majuscules, indique le petit terme (*sujet* de la conclusion; d'où l'emploi de cette lettre). P. ex., dans *Barbara* :

MP
SM
∴ SP

Cette notation est surtout usuelle chez les logiciens anglais.

1. Les articles composant le présent fascicule ont été rédigés par M. Lalande. Pour l'origine des modifications et compléments apportés au texte primitif, voir aux *Observations*.

Sacré, L. *Sacer*; D. *Geweiht*, *heilig* (mais ces mots n'équivalent à *Sacré* que dans certains emplois); — E. *Sacred*; I. *Sacro*, *Sacrato*.

A. (Au sens fort et général.) Qui appartient à un ordre de choses séparé, réservé, inviolable; qui doit être l'objet d'un respect religieux de la part d'un groupe de croyants.

B. (Au sens moral; très usuel) :

Observations des Membres et Correspondants de la Société.

Sur **Sacré**. — Sacré et profane sont deux termes corrélatifs qui n'ont de sens que l'un par l'autre. Ils forment un cadre essentiel de la pensée, posé pour ainsi dire *a priori*. Mais si ces deux termes ne se distinguaient que par leur séparation réciproque, il serait impossible en observant une société de savoir, de ces deux ensembles, lequel est le sacré et lequel est le profane. Il faut donc en outre que le sacré présente un caractère spécifique. Ce caractère n'est pas seulement la supériorité; car s'il en est nettement ainsi dans les formes les plus hautes de la religion, il n'en est plus de même en ce qui concerne une amulette ou un fétiche. — On peut dire aussi que dans la plupart des cas, les êtres ou les choses sacrés sont ceux que défendent et protègent des interdictions, tandis que les êtres ou les choses profanes sont ceux qui sont soumis à ces interdictions et qui doivent n'entrer en contact avec les premiers que suivant des rites définis. Mais cela même ne va pas sans réserves : car le sacré, lui aussi, doit en bien des cas éviter le contact du profane. Il reste que dans le cas ou ils entrent en relations, l'un et l'autre n'agissent pas de même : le sacré est le siège d'une puissance, d'une énergie qui agit sur le profane, comme agissent un corps électrisé,

« Le caractère sacré de la personne humaine ». Il s'y ajoute dans cette acception, l'idée d'une *valeur* absolue, incomparable.

C. (En un sens plus faible et plus spécialisé.) Qui appartient au culte. « La musique sacrée. » — « Les sujets sacrés. »

REMARQUE

M. DURKHEIM a particulièrement appelé l'attention : 1° sur l'importance capitale de la notion de sacré dans l'interprétation des phénomènes religieux, dont elle est, selon lui, le trait essentiel (Cf. *Religion**); — 2° sur ce fait que l'opposition du sacré et du profane est celle de deux mondes radicalement hétérogènes, au moins en principe, malgré les communications qui peuvent s'établir entre eux; — 3° sur le caractère dualistique de la notion de sacré elle-même qui s'applique soit à ce qui est sacré par pureté, soit à ce qui est sacré par impureté. « Toute vie religieuse gravite autour de deux pôles contraires entre lesquels il y a la même opposition qu'entre le pur et l'impur, le saint et le sacrilège, le divin et le diabolique. Mais en même temps que ces deux aspects de la vie religieuse s'opposent l'un à l'autre, il existe entre eux une étroite parenté... Ils soutiennent tous deux le même rapport avec les êtres profanes : ceux-ci doivent s'abstenir de tout rapport avec les choses impures comme avec les choses très saintes. Les premières ne sont pas moins interdites que les secondes; elles sont également retirées de la circulation. C'est-à-dire qu'elles aussi sont sacrées... » Mais, quoique ces deux formes du sacré soient opposées, il existe souvent entre elles une sort d'indétermination que Robertson Smith a relevée sous le nom d'*ambiguïté du sacré*. « Il y a de l'horreur dans le respect religieux, surtout quand il est très intense, et la crainte qu'inspirent les puissances malignes n'est généralement pas sans avoir quelque caractère révérentiel... Entre ces deux formes opposées, il n'y a pas solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré. » DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 586 et 588. (On trouvera dans le même chapitre une série d'exemples confirmant cette ambiguïté, et une explication de ses causes.)

Rad. int. : Sakr.

Sacrifice, D. *Opfer*; E. *Sacrifice*; I. *Sacrificio*.

[Deux sens étymologiques différents sont attribués à ce mot : 1° Acte d'accomplir une cérémonie religieuse (*sacrum*) d'après FREUND et THEIL, sub v°; cf. l'expression *sacra facere* ; — 2° Acte rituel par lequel un objet ou un être profane est *rendu sacré* (HUBERT et MAUSS, *Essai sur le sacrifice*, Année sociol., II, 1897-98, p. 36, où le sacrifice est défini comme une forme particulière de *Consécration*). — Mais, quoi qu'il en soit, comme l'acte ainsi désigné consiste le plus souvent dans l'immolation d'un être vivant, ou dans la destruction par le feu des offrandes consacrées, le sens de ce mot a pris actuellement pour caractère fondamental l'idée de destruction ou d'abandon volontaire, consentis pour une raison d'ordre supérieur.]

A. Au sens propre, immolation d'une victime, ou rites qui représentent cette immolation.

« Mais quelle est la simplicité du sacrifice de ce pontife (Melchisédech)! Du pain et du vin font son oblation : matières pures et sans aucun sang, dans lesquelles Jésus-Christ devait cacher la chair et le sang de son nouveau sacrifice. » BOSSUET, *Élévations sur les mystères*, VIIIe semaine, 10e élév.

B. Renoncement volontaire à ce qu'on possède ou à ce qu'on pourrait obtenir, en vue d'une fin religieuse, morale, artistique, ou même utilitaire, « Toutes les religions, même les plus pures, semblent exiger de l'homme le sacrifice de quelques-uns des principes de la morale commune et humaine. » COURNOT, *Traité*, liv. IV, ch. VIII. — « Ils n'ont pas su se résigner aux sacrifices nécessaires, et les arbres les ont empêchés, sinon de voir, au moins de rendre la forêt. » PAULHAN, *L'Esthétique du paysage*, p. 66.

CRITIQUE

J.-J. GOURD a spécialement opposé l'acte de *sacrifice* à l'acte d'obéissance à la loi morale, même lorsque celui-ci exige un effort et un renoncement : « Ou bien le sacrifice n'est pas le sacrifice, celui du moins que nous concevons et que l'humanité glorifie, ou bien il apporte dans notre vie l'opposition à la loi. » *Philosophie de la Religion*, 109. Cf. *Le Sacrifice*, *Revue de Métaph.*, mars 1902. — Il en donne comme exemple, entre autres, le fait de sacrifier le devoir le plus urgent ou le plus fécond, dont la morale recommanderait l'accomplissement, à l'idéal le

---

un ressort tendu, tandis que le profane n'a que le pouvoir de provoquer la décharge de cette énergie, ou dans certains cas de l'invertir, en la faisant passer de l'une à l'autre des deux formes distinguées ci-dessus, de la forme pure et bienfaisante à la forme impure et maléfique. (**E Durkheim.**)

Sur **Sacrifice.** — En son sens étymologique et en son sens littéral, le terme *sacrifice* implique l'idée d'un bien sensible offert ou détruit en l'honneur d'un être supérieur, afin d'en attester la souveraineté, et subsidiairement pour obtenir protection, pardon ou grâce *Ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur offerens eas Deo in signum debitae subjectionis et honoris, secundum similitudinem eorum qui dominis suis aliqua offerunt in recognitionem dominii* (SAINT THOMAS, *S. Th.*, II, II, q. 85, a. 1). Par extension, dans l'ordre des valeurs quelconques, et même dans le conflit des devoirs, on a à sacrifier ce qui est d'un degré moindre à une fin plus relevée ou plus large : mais ce qui est sacrifié n'est pas méprisé, amoindri ou perdu pour cela; au contraire, à travers le renoncement provisoire et onéreux, l'objet sacrifié est mieux aimé, et comme pénétré d'un sens sacré : il participe à la valeur suprême de la fin à laquelle il est immolé. Ainsi, dans le sacrifice des affections de famille pour le service de la patrie. On ne saurait y voir un acte d'opposition à une loi morale. L'esprit de sacrifice est *l'esprit* même de la vie morale et religieuse. (**Maurice Blondel.**)

L'observation, un peu paradoxale, de M. Gourd, me semble avoir de la portée. Il est certain que le Dieu antique, — même celui des Juifs avant le sacrifice d'Abraham, — était essentiellement une *puissance* plutôt ennemie qu'amie, qui exigeait de l'homme le don total de lui-même (dont le sacrifice d'un animal n'a été qu'un succédané). Même aujourd'hui, dans l'idéal de la vie monastique, dans le sacrifice de la *nature*, il y a quelque chose qui dépasse la morale, qui la contredit même, dans le sens où on la prend ordinairement. L'enthousiasme du savant pour la science, de l'artiste pour l'art, peut le conduire à quelque chose sinon d'identique, au moins d'analogue. Le fond de tout cela semble être que le fini ne subsiste hors de l'infini que provisoirement, et comme en vertu d'une tolérance, à laquelle il sent lui-même qu'il est beau de renoncer. (**J. Lachelier.**)

Dans le cas où le renoncement volontaire se produit en vue d'une fin utilitaire, il n'y a pas sacrifice; il y a habileté, calcul, dosage savant d'intérêts. Ce mot a un import moral, il implique le désintéressement. Dès lors, il y aurait contradiction à l'employer là où il n'y a qu'une estimation prudente du profitable. (**L. Boisse.**) — Il est bien vrai que la valeur de ce mot est très affaiblie, et même altérée, au sens utilitaire; mais on ne peut nier que ce sens existe, et même qu'il est très usuel. D'ailleurs, même en ce cas, par l'abandon de ce qui nous intéresse ou nous sollicite immédiatement, et par la préférence d'une fin plus lointaine que nous fait connaître la raison, nous prenons une attitude d'esprit et de volonté qui a déjà un caractère moral, en tant qu'elle s'oppose à l'impulsion instinctive et irréfléchie. (**A. L.**)

Bulletin
de la
Société française de Philosophie

Administrateur :
M. XAVIER LÉON

Secrétaire général :
M. ANDRÉ LALANDE

QUATORZIÈME ANNÉE — 1914





Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, PARIS, 5e

Séances des 29 Janvier et 5 Février 1914 [1].

Y A-T-IL UN RYTHME

DANS LE PROGRÈS INTELLECTUEL ?

I. — Le progrès intellectuel, au cours de l'évolution humaine, n'est point contesté, soit qu'on le considère comme un perfectionnement de l'intelligence en elle-même, c'est-à-dire comme un accroissement en puissance et en acuité de ses facultés, soit qu'on le réduise à l'accumulation de ses acquisitions, idées et méthodes, connaissances exactes et recettes efficaces.

Mais si l'on est à peu près d'accord sur la réalité de ce progrès, il s'en faut de beaucoup qu'on en ait pénétré la nature et déterminé les modalités intrinsèques.

La loi des trois états, qu'Auguste Comte, après l'avoir empruntée à Turgot et à Saint-Simon, a formulée avec une clarté et une précision saisissantes, est le seul essai mémorable à cet égard. On peut lui reprocher : 1° l'insuffisance de ses bases historiques; 2° son désaccord avec certains faits notables; 3° les limitations qu'elle impose et la barrière qu'elle dresse devant l'avenir (l'état *positif* serait l'ère définitive).

II. — Au lieu d'envisager le progrès comme une succession d'états, il serait peut-être plus fructueux d'y voir le développement d'une tendance, qui n'a cessé et ne cesse d'agir. Cette tendance — ou impulsion — rencontre des obstacles; elle les surmonte ou les tourne, se plie aux conditions du milieu, compose avec les circonstances, etc. D'où l'on peut conclure que sa marche présentera une allure sinueuse.

1. Présents à cette séance MM. Beaulavon, Belot, Brunschvicg, Chabrier, Couturat, Cresson, Darlu, Delacroix, Delbos, Guy-Grand, Elie Halévy, Lalande, X. Léon, Le Roy, Meyerson, Parodi, Roustan, Van Biéma, J. Weber, L. Weber.

III. — Afin de la définir, il convient de s'arrêter d'abord à ce qui paraît le plus essentiel et le plus fondamental dans l'intelligence : la fonction technique et fabricatrice d'engins matériels, la faculté d'utiliser les objets matériels comme multiplicateurs ou transformateurs d'énergie, bref, l' « instinct de mécanique », dont parle Voltaire. Qu'un tel « instinct » soit ce qu'il y a de plus spécifiquement caractéristique dans l'intelligence humaine, c'est ce qu'on admet implicitement lorsque, d'accord avec la paléoanthropologie, on regarde l'outillage comme la preuve indéniable de l'existence de l'homme aux temps géologiques.

IV. — La faculté technique est présociale. Elle est antérieure à toutes les institutions, probablement même au langage articulé. On doit la considérer comme une propriété inhérente au cerveau humain. C'est un caractère spécifique et non un caractère social.

V. — Livrée à elle-même, la faculté technique primordiale ne peut mener loin. Elle se heurte à des difficultés insurmontables. Mais la société vient à son secours et la transforme. La même tendance, qui se frayait un chemin à travers la matière, va évoluer désormais dans le milieu social. Dans ce nouveau domaine, les outils sont remplacés par les mots, les idées et les croyances. Envisagées au point de vue intellectuel, les religions sont des systèmes de pratiques permettant d'agir sur la Nature par d'autres moyens que ceux dont dispose l'outillage matériel. Les rites impliquent la croyance à leur efficacité. La religion est, à cet égard, une technique *sui generis*.

VI. — Avec les religions, avec le langage, la tendance technique se satisfait par des procédés où la matière et les forces mécaniques n'interviennent plus. Elle se réfléchit en quelque sorte sur soi. Les idées solidifiées dans le langage sont, en même temps que des instruments, des objets sur lesquels agissent ces mêmes instruments. La connaissance par les concepts est donc d'origine sociale, et c'est à travers la société que l'homme prend conscience de soi. On peut donner le nom de *réflexion* à l'activité intellectuelle ainsi détournée par le langage et les phénomènes interhumains de son premier point d'application.

VII. — Dès lors, l'intelligence va déployer ses virtualités tantôt dans l'ordre de la réflexion, tantôt dans celui de la technique proprement dite. Deux mondes distincts coexisteront dans le cerveau humain ; des habitudes, des méthodes, des expériences distinctes prendront naissance, les unes relatives à ce que nous nommons la matière, les autres relatives à ce que nous nommons l'esprit. Le

« système intellectuel de l'homme », pour employer l'expression de Comte, est tout imprégné de cette dualité.

VIII. — La différence essentielle d'outillage et d'objet entre la fonction technique et la fonction réflexive les oppose l'une à l'autre. Elles se suppléent et se remplacent tour à tour dans l'incessant besoin d'accroître le pouvoir humain sur les choses. Il est naturel de supposer qu'au cours de l'évolution, tantôt l'une, tantôt l'autre prédomine. Toutefois, à mesure que la civilisation se complique, il devient de plus en plus difficile de les dissocier. Ce n'est que par une vue de l'esprit qu'on peut les isoler à l'état pur.

Le progrès intellectuel consisterait surtout en ceci, que la fonction réflexive succède à la fonction technique lorsque celle-ci a épuisé ses propres moyens d'action, et *vice versa*.

IX. — On peut essayer de retrouver des traces de ce rythme dans la préhistoire et dans l'histoire. Si l'on se borne à considérer la civilisation occidentale et méditerranéenne, on pourrait dire que l'activité technique s'est principalement développée dans la période paléolithique; que le début du néolithique manifeste plutôt la fonction réflexive, sa fin coïncidant par contre avec un intense développement technique; que l'antiquité gréco-romaine et son prolongement dans le moyen âge dénotent une prédominance de la réflexion, et qu'enfin, avec les temps modernes, la technique reprend le dessus, atteignant aujourd'hui un développement qui laisse loin derrière lui toutes ses poussées antérieures. Mais ce n'est là qu'une hypothèse schématique, qu'il ne faut prendre que comme une tentative d'illustration des principes ci-dessus.

DISCUSSION

M. Weber. — Les considérations que je me propose de soumettre aujourd'hui à la Société pourraient recevoir pour épigraphe certains passages de Voltaire. Permettez-moi de vous les rappeler :

« Les inventions les plus étonnantes et les plus utiles ne sont pas celles qui font le plus d'honneur à l'esprit humain. C'est à un instinct mécanique, qui est chez la plupart des hommes, que nous devons la plupart des arts, et nullement à la saine philosophie. La découverte du feu, l'art de faire du pain, de fondre et de préparer les métaux, de bâtir des maisons, l'invention de la navette, sont d'une tout autre nécessité que l'imprimerie et la boussole; cependant ces arts furent inventés par des hommes encore sauvages. » (*Lettres philosophiques* : lettre sur le chancelier Bacon.)

« Il y a dans l'homme un instinct de mécanique que nous voyons produire tous les jours de très grands effets dans des hommes fort grossiers. On voit des machines inventées par les habitants des montagnes du Tyrol et des Vosges, qui étonnent les savants. Le paysan le plus ignorant sait partout remuer les plus gros fardeaux par le secours du levier sans se douter que la puissance faisant équilibre est au poids comme la distance du point d'appui à ce poids est à la distance de ce même point d'appui à la puissance.

« S'il avait fallu que cette connaissance précédât l'usage des leviers, que de siècles se seraient écoulés avant qu'on eût pu déranger une grosse pierre de sa place ! » (*Essai sur les mœurs*, Introduction, § VII, *Des Sauvages.*)

« L'idée d'un être purement immatériel n'a pu se présenter à des esprits qui ne connaissaient que la matière. Il a fallu des forgerons, des charpentiers, des maçons, des laboureurs, avant qu'il se trouvât un homme qui eût assez de loisir pour méditer. Tous les arts de la main ont sans doute précédé la métaphysique de plusieurs siècles. » (*Ibid.*, § IV, *De la connaissance de l'âme.*)

N'y a-t-il pas, en effet, dans ces passages, comme l'amorce d'une conception du progrès à un tout autre point de vue que celui qui a prévalu depuis? Voltaire y suggère une analyse de l'activité intellectuelle qui discernerait dans cette activité deux éléments fondamentaux et qui établirait entre eux une relation de succession.

Le premier élément, qui serait en quelque sorte la forme primordiale de l'intelligence humaine, serait un « instinct de mécanique », c'est-à-dire une aptitude spécifique à utiliser les propriétés des corps matériels pour en faire des points d'appui de la force musculaire d'abord, et ensuite des multiplicateurs et des transformateurs de cette même énergie musculaire, puis des diverses énergies naturelles. Le second élément serait l'aptitude à la connaissance discursive, c'est-à-dire à l'explication des choses par les concepts; la recherche de la *nature* des causes, c'est-à-dire des essences, plutôt que la recherche proprement dite des causes, en d'autres termes, la connaissance de l'être plutôt que la connaissance des conditions et des modalités suivant lesquelles les êtres nous affectent et s'affectent mutuellement, bref la *réflexion*.

On peut se demander tout d'abord pourquoi cette conception du progrès intellectuel, qui consisterait à l'envisager dynamiquement, comme un effort alterné de deux facultés distinctes, dont le jeu combiné aurait peu à peu amassé, au cours des âges, le patrimoine total de l'intellect humain n'a point prévalu; pourquoi cette description simple, qui s'accorde avec l'histoire en raccourci, n'a point d'emblée séduit les théoriciens du progrès; pourquoi Auguste Comte, à la suite

de Turgot et de Saint-Simon, a donné la préférence à la fameuse *loi des trois états*, qui forme la base de tout son système philosophique, et qui, quoi qu'on dise, domine encore aujourd'hui la sociologie. En effet, encore qu'au XVIIIe siècle, la notion de l'homme comme d'un animal essentiellement fabricateur d'outils, l'*homo faber* de Franklin et d'autres auteurs, ait été une notion courante, une définition généralement admise, la remarque de Voltaire semble bien avoir passé inaperçue. On était à peu près d'accord avec lui pour penser que l'homme étant d'abord et avant tout un ingénieux artisan, et sa raison s'étant d'abord formée au contact des forces matérielles, les chimères de son imagination étaient, seules, l'origine des superstitions, et que les religions n'étaient guère autre chose qu'une invention des prêtres ayant su exploiter habilement le penchant humain à la rêverie, tandis que la peur leur prêtait un concours efficace, comme en fait foi l'antique adage : *primus in orbe deos fecit timor*. Mais cette conclusion était inexacte, car s'il est une vérité que les travaux modernes ont bien mise en lumière, c'est assurément l'importance et le rôle capital du facteur religieux dans le progrès humain. De sorte qu'on a bientôt perdu de vue tout ce que l'intuition précitée comportait de vérité et le parti qu'il était possible d'en tirer pour une théorie moins hypothétique de l'évolution des idées.

De là vient en partie l'insuccès de la suggestion de Voltaire. D'autres causes encore, dans l'exposé desquelles je n'entrerai point, sont intervenues pour laisser dans l'ombre cette idée, qui a cependant le mérite d'indiquer la priorité de l'intelligence fabricatrice sur l'intelligence spéculative et qui par cela même eût dû être féconde. Inversement, l'explication du progrès par la loi des trois états doit son succès à une erreur assez répandue, sur laquelle il convient de nous arrêter.

D'après Comte, l'intelligence, ou, pour employer sa propre expression, le *système intellectuel* de l'homme, passe par trois grandes phases successives : la phase théologique (période de la *fiction*); la phase métaphysique (période de l'*abstraction*); la phase positive (période de la *connaissance réelle*). La première représente, en somme, l'enfance de l'humanité; la seconde n'est guère qu'un état de transition, comme l'adolescence; la troisième correspond à l'âge adulte. Comme vous le savez, d'autre part, à l'origine de l'âge théologique Comte place une phase initiale, qui est celle du *fétichisme*. Le fétichisme, que d'autres nomment *animisme primitif*, ou bien *naturisme*, ou bien encore *animatisme*, *naturalisme*, *panenthélisme*, — le nom

importe peu — consiste surtout, dit Comte, à attribuer à tous les corps extérieurs une vie essentiellement analogue à la nôtre; il provient de « notre tendance initiale à transporter partout le type humain « en assimilant tous les phénomènes quelconques à ceux que nous pro- « duisons nous-mêmes et qui, à ce titre, commencent par nous sembler « assez connus, d'après l'intuition immédiate qui les accompagne ». Je n'insisterai pas maintenant sur ce que l'hypothèse a de contestable. Il semble bien que les premières démarches de la raison explicative n'aient pas ce point de départ, car il implique lui-même chez l'homme une connaissance de soi, une conscience de ses propres actes et une première analyse des volitions supposant un esprit déjà meublé de concepts qui n'étaient pas encore formés et dont l'existence chez le primitif est fort problématique.

Mais ce qu'il importe ici de noter c'est qu'Auguste Comte fait débuter l'évolution intellectuelle avec le besoin d'explication proprement dite. Comme il le dit, c'est avec le fétichisme que coïncide « le premier essor de toutes nos spéculations », lesquelles « manifestent spontanément une prédilection caractéristique pour les questions les plus insolubles, sur les sujets les plus radicalement inaccessibles à toute investigation décisive ». Or il est évident qu'en limitant ainsi le problème, Comte en préjuge la solution. Si l'évolution intellectuelle commence avec les premières tentations de *spéculation*, c'est-à-dire avec les premiers efforts vers une systématisation des idées touchant le monde extérieur et le monde intérieur, il s'ensuit que les premiers systèmes d'explication ne peuvent guère différer, dans leur ensemble, de ce type d'explication « fétichiste » ou animistique, dont l'auteur de la philosophie positive définit comme on vient de voir les traits essentiels. Et, ce premier point acquis, il n'éprouve plus de grandes difficultés pour obtenir l'adhésion à sa formule des trois états; car il est également vrai, dans les grandes lignes, que la théologie évolue du fétichisme au monothéisme, que les explications ontologiques sont un raffinement des explications théologiques, et que les explications positives, c'est-à-dire scientifiques, en abandonnant le point de vue de l'Être pour se placer sur le terrain de la Relation, en sacrifiant l'abstraction à la réalité, marquent la dernière étape de la connaissance.

Le succès de la formule positiviste semble donc s'être affirmé à la faveur d'une première inadvertance dans la manière de poser le problème, et d'une délimitation arbitraire de l'objet auquel devait s'appliquer schématiquement la loi de développement. L'intelligence, en

effet, ne débute pas par la spéculation ; elle n'est pas d'abord contemplative. C'est en partie parce qu'il a négligé ce fait qu'Auguste Comte a été amené par pure logique à formuler la loi des trois états. Toutes les fois qu'on voudra refaire avec lui une histoire intelligible de l'intelligence, on réduira, si l'on n'y prend garde, cette histoire à celle des idées explicatives, des systèmes cosmogoniques, ontologiques et scientifiques, en faisant abstraction d'une partie considérable de nos conquêtes intellectuelles : celle qui embrasse le domaine des pratiques efficaces, autrement dit le domaine de la technique.

Il serait hors de propos de critiquer ici en détail la loi des trois états. Elle a fait l'objet de maintes discussions. Notre regretté collègue, Paul Tannery, notamment, en a bien montré les inexactitudes dans un remarquable article de la *Revue générale des sciences*. Qu'il me suffise de rappeler que la métaphysique n'a pas toujours succédé à la théologie. La philosophie médiévale, qui est proprement une théologie, ne s'est-elle pas continuellement nourrie des spéculations métaphysiques des penseurs de l'antiquité, qui lui ont servi d'appui? Dans un autre ordre, en ce qui concerne le progrès des connaissances astronomiques, que Comte regardait comme l'exemple le plus propre à illustrer sa théorie, n'a-t-on pas remarqué que, chez les Chaldéens, la croyance à la divinité des astres n'avait pas empêché de découvrir la régularité de leurs mouvements, de faire des observations exactes et de prédire à coup sûr certains phénomènes célestes. Quant aux conceptions métaphysiques en astronomie, la gravitation universelle en donne un exemple qui répond justement à la définition positiviste. Or c'est après la découverte newtonienne que s'est ouverte définitivement pour l'astronomie l'ère positive. Enfin la plus sérieuse des objections pratiques que soulève la loi des trois états, c'est sa prétention à anticiper l'avenir et à enfermer à jamais les aspirations intellectuelles et la curiosité humaine dans le cadre passablement étroit des recherches positives, telles du moins que Comte les définit et les conçoit, en les opposant aux spéculations oiseuses et aux investigations stériles, c'est-à-dire socialement inutiles. La curiosité scientifique, l'ambition du savant le plus « positif » ont un besoin d'indétermination, de liberté, d'infini inconciliable avec les prescriptions du positivisme orthodoxe.

Je n'en dirai pas plus à cet égard, car j'ai hâte de revenir à ce qui me paraît être le vice initial, le vice méthodique de la conception du progrès selon Auguste Comte. Qu'antérieurement à toute espèce de « spéculation », le fonctionnement de l'intelligence selon le mode

technique ait déjà élevé une barrière entre les plus anciens spécimens du genre *Homo* et le reste des mammifères, c'est ce que la palethnologie et la paléoanthropologie ont établi d'une manière péremptoire. A l'époque où Comte précisait l'expression de la loi des trois états, c'est-à-dire vers 1825, les recherches dans le domaine de la préhistoire n'avaient pas même commencé. Il était par suite excusable de s'en tenir aux inductions tirées de l'histoire. Mais il est en même temps évident qu'il négligeait tout un immense passé de l'humanité, passé plongé dans les ténèbres, dont l'importance cependant est capitale, puisque c'est dans ces âges reculés que se sont formés les premiers éléments de notre esprit et que notre entendement s'est nettement différencié de l'entendement animal. Or, de ce passé les palethnologues retrouvent maintenant chaque jour des lambeaux. Ils nous montrent que les plus anciens de tous les « monuments », ce sont des instruments, des outils, témoignages indéniables d'une activité technique probablement antérieure à toutes les institutions, y compris le langage.

Dès lors, la question de l'évolution intellectuelle apparaît sous un jour différent. Ce n'est pas aux spéculations fétichistes qu'il convient de faire remonter la première enfance de l'humanité, mais bien aux premières utilisations de la matière façonnée, soit naturellement, soit artificiellement, à l'emploi des *éolithes*, ou « pierres utilisées », soit, au moins, à l'emploi des outils chelléens typiques, pièces de silex dégrossies à grands éclats, que l'on trouve à la base du quaternaire moyen, et auxquelles Gabriel de Mortillet a donné le nom de « coups de poing ».

La fonction technique à l'origine de l'humanité n'est donc pas simplement une vue de l'esprit. Son existence est confirmée par les faits. Comment la concevoir sous cette première forme et pourquoi est-on en droit de la regarder, dès son apparition, comme la manifestation spécifique de l'intelligence humaine? Telles sont les deux questions auxquelles je vais maintenant essayer de répondre.

L'aptitude à utiliser, puis à façonner des corps solides comme *intermédiaires* entre la main et les objets matériels sur lesquels on veut agir se rencontre encore aujourd'hui chez les primates. Elle se distingue des instincts industrieux des autres animaux. Chez ceux-ci, en effet, l'action est exécutée directement par les organes naturels. C'est avec son bec et ses pattes que l'oiseau fait son nid ; c'est avec ses dents et sa queue que le castor coupe des arbres et construit des digues, etc. Il n'en est pas de même chez les primates. Leur aptitude

à se servir de bâtons, de massues, ou même de pierres en guise de projectiles est bien connue. Elle atteint quelquefois un haut degré d'habileté. C'est ainsi que certains singes africains, pour ouvrir des huîtres dont ils sont très friands, les brisent près de la charnière en les frappant avec une pierre sur une autre pierre plate, ce qui leur permet de séparer ensuite aisément les deux valves. Tel est à son premier stade l' « instinct de mécanique », dont parle Voltaire. Psychologiquement, c'est une tendance, une faculté spécifique. Évidemment cette dénomination n'explique rien au fond. Cependant elle aide à cataloguer le fait parmi les autres faits psychologiques. Il est probable qu'il a sa raison physiologique dans la constitution cérébrale des primates supérieurs. L'*Homo faber* est, parmi les primates, le spécimen dans lequel cette constitution cérébrale a pu atteindre, on ne sait par quelles causes, le plus haut degré de développement. Remarquons ici que le mot « instinct » est susceptible de nous faire faire fausse route. Ce n'est pas, à proprement parler, d'un instinct qu'il s'agit. La distinction que Bergson a faite entre l'intelligence et l'instinct repose justement sur la différence entre les actions effectuées au moyen des organes naturels et celles qui réclament l'office d'intermédiaires artificiels, ces derniers étant employés d'ailleurs indifféremment dans une multitude de cas différents. L'outil matériel sert d'auxiliaire à la force musculaire pour des fins variées.

D'autre part, cette aptitude, à mesure qu'elle se développe, comporte nécessairement une compréhension et une intelligence croissantes des phénomènes mécaniques. Afin de s'en rendre compte, il importe de se détacher dans la mesure du possible des habitudes séculaires qui nous sont devenues une seconde nature. De ce que nous pensons avec des concepts, et la plupart du temps avec les mots qui les expriment, il suit que nous avons quelque peine à nous représenter cette première forme de l'intelligence. La chose n'est cependant pas impossible. Une comparaison viendra à notre aide. Si nous voyons un chien soulever le loquet d'une porte pour l'ouvrir, nous disons qu'il a compris le mécanisme du loquet. De même, en général, pour toute manifestation donnée par un animal utilisant comme il convient un instrument, une machine simple ou même un mécanisme déjà complexe. Comprendre un instrument c'est d'abord savoir s'en servir. En connaître les diverses propriétés dans tous les cas possibles, en remarquer les défectuosités, c'est encore le comprendre. Ne dit-on pas couramment d'un outil qu'il est bien ou mal « compris » selon que son agencement répond plus ou moins

recherche méthodique de moyens permettant de mettre en liberté et de diriger les énergies spéciales que déplacent les réactions chimiques. Ne croyez pas que les savants aient constamment l'idée de loi présente à l'esprit. Ce qu'ils cherchent ce sont des phénomènes nouveaux, des relations nouvelles, et les rouages cachés qui font mouvoir les corps et apparaître les phénomènes. Il ne faudrait pas toujours se représenter l'intelligence « pratique » dans les sciences comme l'ingéniosité fruste d'un ouvrier ne possédant que les notions communes. Les concepts les plus abstraits de la physique interviennent alors et donnent à la recherche du savant sa qualité et sa portée supérieures. Mais, de même que l'ouvrier qui cherche à comprendre un mécanisme nouveau ne porte son attention que sur les pièces de la machine en tant qu'articulations des mouvements que son entendement analyse et reconstruit ensuite, de même le savant ne considère les phénomènes qu'au point de vue de leurs relations mutuelles et non pour eux-mêmes. Il n'y a point là de« métaphysique », mais une conception, partiellement *a priori*, essentiellement instrumentale et technique, qui est à la base de toute découverte, sans que la diversité de ses formules et de ses expressions nuise au résultat cherché. Le métaphysicien se préoccupera avant tout d'unifier ses conceptions, de mettre de la cohérence entre ses idées des divers ordres de phénomènes, et c'était bien, si je ne me trompe, la préoccupation fondamentale de Descartes. C'est pourquoi il a été un grand philosophe, beaucoup plus qu'un savant. Le centre d'où rayonnent ses idées, c'est le *Cogito*. Un physicien n'a pas besoin de cette certitude initiale et de cette évidence intérieure. Malgré la maladresse de ses définitions de la preuve expérimentale, qu'il conçoit à la manière d'un juriste, un Bacon me paraît avoir entrevu d'une manière plus concrète la fonction de l'expérimentateur, tel que nous le voyons aujourd'hui opérer dans les diverses sciences naturelles.

LETTRE DE M. LECLÈRE.

Monsieur et cher collègue,

Il me semble bien difficile de contester votre théorie du rythme telle que vous l'appliquez à l'histoire du progrès intellectuel dans l'humanité. Et je crois qu'il est possible — peut-être y avez-vous déjà songé — d'apporter à votre loi deux sortes de confirmations.

La première est fournie par l'examen du développement de l'homme individuel. Jusque vers sa sixième ou septième année, l'enfant passe une

partie notable de son temps à s'adapter sensoriellement au monde matériel. Voilà un premier développement technique. Ensuite, environ jusqu'à sa neuvième ou dixième année, il s'inquiète fort des causes et des fins des phénomènes et se forme même, souvent, comme une petite philosophie du monde, une sorte de cosmologie à sa mesure; voilà une période de développement plutôt intellectuel. Ensuite, jusqu'à l'aube de l'adolescence, il manifeste des goûts pratiques très nets, une grande prédilection pour tout ce qui est vie physique et occupations mécaniques, très peu de penchant à l'acquisition du savoir et à la réflexion morale : donc, seconde période de développement technique. Puis survient l'adolescence dont la première partie est surtout caractérisée par l'invasion de sentiments troublants qui exigent l'acquisition d'une autre technique, celle d'une adaptation de l'être individuel au milieu social qui, dès lors, compte beaucoup pour lui. L'invasion de ces sentiments coupe court, très souvent, à l'élaboration intellectuelle de la technique dont je parlais il y a un instant. Quand celle-ci a le temps de recevoir son complément intellectuel, ce complément consiste dans toutes sortes d'inventions utilisant, grâce à l'emploi de la réflexion, l'ingéniosité d'abord acquise pratiquement, corporellement, manuellement. Lorsque s'ouvre la seconde phase de l'adolescence, des goûts logiques et métaphysiques se déclarent très souvent; alors l'adolescent se construit, volontiers, une philosophie, qui vaut ce qu'elle vaut, mais enfin une philosophie du monde humain et même de l'univers, en utilisant ses expériences sentimentales et autres ainsi que son savoir théorique acquis. Pendant la jeunesse proprement dite, qui succède à l'adolescence, il y a, chez les non-intellectuels, une sorte de tassement; ils redeviennent plutôt pratiques, pratiques seulement. D'autres vivent à la fois de cette manière et par l'intelligence, et il en est de même en ce qui concerne l'âge mûr. Pendant cette nouvelle période, il existe une tendance générale à aller d'un genre d'activité où la réflexion joue encore un rôle notable, à une activité purement technique plus ou moins figée ou qui ne progresse que sous l'impulsion de nécessités toutes pratiques. Un réveil de la pensée est fréquent au moment du retour d'âge, sorte d'examen de conscience où l'on juge l'activité passée, où l'on songe, aussi, à organiser le temps qui reste à vivre de la façon la mieux adaptée au changement de l'âge. Quant à la vieillesse, que de fois le temps qu'elle dure n'y est employé qu'à réussir — c'est là, certes, une technique — un compromis qui permette de vivre le plus commodément possible, et cela avec la moindre dépense possible d'intelligence. Il est remarquable que chez un homme qui se développe bien, qui involue le moins qu'il se peut, il s'établit un certain équilibre des deux tendances, l'intellectuelle et la technique, dont la satisfaction simultanée devient assez facile, tout comme il en est dans l'histoire de l'humanité prise en bloc, ainsi que vous le montrez.

Seconde confirmation. — Si nous considérons dans son détail notre vie intellectuelle, nous constatons que nos progrès se font toujours en deux temps : en tout travail intellectuel, si hautement intellectuel qu'il soit, on commence par déployer une activité tout instinctive; et c'est seulement quand elle a réussi qu'on se rend compte vraiment de cette activité, qu'on se la formule abstraitement et qu'on érige cette formule en précepte épisté-

mologique. Ensuite, on vit à nouveau ce précepte; de là des progrès ultérieurs en compréhension, en intellectualité, et ainsi de suite, indéfiniment.

Dans les vues que j'expose ici, je suis en somme de très près les constatations de la psychologie positive ; j'utilise aussi des idées que j'ai exposées l'an dernier sur l'évolution de la volonté avec l'âge, dans l' « l'Éducateur moderne », articles pleins de fautes d'impression, d'ailleurs.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Je ne veux pas laisser paraître ce fascicule, retardé par la guerre, sans rappeler ici, au moins en quelques mots, tout ce que notre *Vocabulaire* doit à la collaboration de LOUIS COUTURAT, dont un cruel accident a brusquement terminé la vie, en pleine activité, le 3 août 1914. Au début de ce travail, il fut un de ceux qui s'y intéressèrent le plus, et pour les six premières lettres, il contribua personnellement à la rédaction des cahiers d'épreuves. A partir de 1906, le grand travail qu'il consacrait à la Langue internationale l'amena à restreindre la part qu'il prenait à la préparation de l'ouvrage; et à partir de 1908, il fut obligé d'y renoncer entièrement. Mais il n'a pas cessé, jusqu'à sa mort, d'en lire les épreuves avec soin et de choisir lui-même les *Radicaux internationaux* destinés à faciliter l'établissement, en philosophie, d'une langue auxiliaire précise. De plus il nous a donné plus d'une fois, notamment sur les questions de logique formelle et de philosophie des mathématiques, des avis que sa solide érudition et sa lucidité d'esprit rendaient précieux. Si, dans les années qui vont venir, il nous est donné de mener à bien la fin de ce travail, ce ne sera pas sans penser souvent, avec tristesse, à ce qu'il aurait pu faire encore pour en diminuer les lacunes ou les imperfections.

A. L.

La Société de Philosophie n'a pu se réunir régulièrement depuis le début de la guerre, ni publier, pour des raisons matérielles, les comptes rendus des séances de l'an dernier. Nous allons faire paraître ces comptes rendus, qui compléteront l'année 1914; et nous espérons, en 1915-1916, reprendre nos séances et la publication de notre Bulletin comme les années précédentes.

X. L.

DE LA PHILOSOPHIE

Fascicule n° 17.

Q[1]

Qualification, L. Scol., *Qualificatio*; D. *Qualification*, *Benennung*; — E. **A.** *Naming*, *Qualifying* (rare); **B.** *Name*, *Denomination*, *Description*; *Qualification* (rare; ce mot a généralement un autre sens; voir *Qualifier**); — I. *Qualificazione*.

A. Action de qualifier*.

B. Terme qualifiant un sujet, dénomination*. « Il faut prouver les qualifications par les choses et non les choses par les qualifications. » MONTESQUIEU, *Défense de l'Esprit des lois*, § 2.

Rad. int. : **A.** Qualifik; **B.** Qualifikiv.

Qualifier, D. *Qualifizieren*, *benennen*; E. *To name*; *to denominate*; rarement *to qualify* (ce mot signifie d'ordinaire introduire des restrictions, modérer, diminuer); — I. *qualificare*.

Affirmer d'un sujet un caractère qui constitue une *qualité**, soit au sens

1. Les articles qui composent ce fascicule ont été rédigés par M. LALANDE. Pour l'origine des modifications et des compléments ajoutés au texte primitif, voir aux *Observations*.

Observations des Membres et Correspondants de la Société.

Sur **Qualifier**. — Quel est le sens primitif de l'expression *crime qualifié?* Ni LITTRÉ, ni le *Dictionnaire de l'Académie* ne résolvent la question. Le premier cite l'expression « crime qualifié » et remarque qu'elle s'emploie en parlant des crimes graves; mais il n'en indique pas le sens littéral. L'Académie ne l'explique pas non plus, mais la mentionne aussitôt après l'expression : « les personnes les plus qualifiées » au sens de : « les personnes les plus considérables ». DARMESTETER, HATZFELD et THOMAS citent « vol qualifié » et le définissent « celui qui réunit toutes les conditions qui, selon la loi, constituent le vol ». Nous n'avons pu trouver cette expression dans le Code; M. **Winter** nous écrit qu'il l'y a également cherchée sans succès, mais que l'expression « vol qualifié » est très fréquente dans la jurisprudence; par exemple, dans le *Répertoire du droit français* de CARPENTIER et F. DU SAINT (vol. 36, p. 1255, art. 449; v° Vol), la section III est intitulée : « Vols qualifiés crimes ». On y lit : « Les vols sont donc qualifiés à raison de la qualité de leur auteur, du temps où ils ont été commis, du lieu de leur perpétration, enfin des circonstances qui ont accompagné leur exécution. (CHAUVEAU et HÉLIE). » Par exemple : vols qualifiés à raison de la qualité de l'agent : les vols commis par les domestiques, les hôteliers, etc.; — à raison du temps où ils sont commis : vols exécutés la nuit; — à raison du lieu : ceux qui sont commis dans les maisons habitées, sur les

simplement descriptif, soit au sens appréciatif de ce mot. Se prend souvent en mauvaise part : « Mensonge qualifié ». Cf. l'expression *inqualifiable*.

Etre qualifié pour..., avoir qualité, posséder les titres ou les caractères qui donnent le droit, civil ou moral, d'agir d'une certaine manière, qui rendent « habile » (au sens juridique) à exercer une faculté.

Qualitatif, D. *Qualitativ*; E. *Qualitative*; I. *Qualitativo*.

A. Au sens général, qui concerne la qualité, en un sens quelconque de ce mot. « L'étude *qualitative* d'une courbe », par ex., est la description de son allure générale, et pour ainsi dire physique, par opposition à l'étude *quantitative* qui en analyse exactement l'équation.

B. Plus spécialement, ce qui, par sa nature même, ne peut être traduit ni en termes quantitatifs, ni en rapports définis et intelligibles : par exemple la vie affective, en tant qu'éprouvée par un sujet sentant.

Rad int. : Qualesal.

Qualité. G. Ποιότης; L. *Qualitas*; D. *Qualität*, (*Beschaffenheit*, *Eigenschaft*); E. *Quality*; I. *Qualità*.

A. L'une é des catgories fondamentales. Ce qui répond à la question ποῖος, *qualis* : manière d'être qui peut être affirmée ou niée d'un sujet. « Toutes nos qualités sont incertaines et douteuses, en bien comme en mal; et elles sont presque toutes à la merci des occasions. » LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, 470. — La qualité, ainsi entendue, s'oppose : 1° à la *quantité*, en ce qu'elle constitue la donnée dont la continuité ou la répétition sont objet de détermination quantitative; 2° à la *relation*, en tant que celle-ci est extérieure à la nature* du sujet, tandis que la qualité, même momentanée, lui est inhérente. (Sur la question de savoir si cette distinction est rigoureuse, ou seulement d'ordre pratique, cf. *Prédicat**, Observation.)

B. Plus spécialement, on appelle qualités les aspects sensibles de la perception qui ne consistent pas en déterminations géométriques ou mécaniques, et qui sont généralement considérés comme le résultat d'une synthèse effectuée par l'esprit entre les impressions élémentaires produites par

---

chemins publics, etc.; — à raison des circonstances de leur exécution : ceux qui sont commis par plusieurs personnes; avec escalade; avec de fausses clés, etc. — M. **Winter** croit que l'adjectif *qualifié* ne s'emploie dans le sens précité (au moins chez les jurisconsultes) qu'accolé au mot *vol*. Se serait-il étendu de là, par un faux sens, aux expressions « crime qualifié », « mensonge qualifié »? Ou bien y aurait-il eu *deux* emplois du mot, originellement distincts, et dont le second serait venu, par analogie, des autres emplois du mot où il marque l'excellence ou l'importance de ce dont il s'agit? (**A. L.**)

Sur **Qualité**. — La qualité est une catégorie plus fondamentale que la quantité. Selon Cournot, il ne faut pas considérer qualité et quantité comme deux attributs généraux de même ordre. Le rapport de ces deux idées est celui de l'espèce au genre : la quantité est une espèce singulière de qualité. La qualité ou continu qualitatif est généralement susceptible de plus ou de moins et par conséquent comporte l'application du *nombre*. (**F. Mentré.**) — M. Louis WEBER écrit de même : « Parmi les quantités, il en est qui ne sont point directement données dans la perception, qui apparaissent à l'occasion de la perception, mais qui sont en elles-mêmes le résultat d'une élaboration de l'entendement, dans laquelle ce dernier introduit des éléments qui ne sauraient venir de la sensibilité. Ce sont, qu'on me passe l'expression, des « qualités quantitatives », les qualités numériques. » *Le rythme du progrès*, p. 214.

des mouvements trop rapides ou des structures trop fines pour être perçues comme telles. (Cf. ci-dessous *qualités secondes*.) « Dès le premier coup d'œil jeté sur le monde, avant même que nous y délimitions des corps, nous y distinguons des *qualités*. Une couleur succède à une couleur, un son à un son, une résistance à une résistance. Chacune de ces qualités, prise à part, est un état qui semble persister tel quel, en attendant qu'un autre le remplace. Pourtant chacune de ces qualités se résout, à l'analyse, en un nombre énorme de mouvements élémentaires. » H. BERGSON, l'*Evolution créatrice*, p. 325. — La qualité, ainsi entendue, s'oppose à la *quantité* au sens **C** : voir le texte du même ouvrage cité à ce mot.

C. Propriété formelle du jugement consistant en ce qu'il est affirmatif ou négatif. — Sur le rapport de ce sens aux précédents, voir ci-dessous, *Remarques*.

D. Au sens appréciatif : valeur, perfection. « Nul ne pense que cette proportionnalité soit constante, si l'on considère les choses au point de vue de l'utilité, de la valeur esthétique et morale, en un mot de la *qualité*. » E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, 3e éd., p. 24. « Y a-t-il des différences de valeur, c'est-à-dire de qualité, de mérite... parmi les produits d'une même nécessité? » *Ibid.*, 143. — Spécialement, *bonne* qualité (opposé à *défaut*). « Il y a des personnes si légères et si frivoles qu'elles sont aussi éloignées d'avoir de véritables défauts que des qualités solides. » LA ROCHEFOUCAULD, *Ibid.*, 498.

E. Rang ou fonction sociale (et spécialement, noblesse; mais ce dernier sens a vieilli). — Caractère juridique d'une personne : « Agir en qualité de..., avoir qualité pour... », etc. — Plus généralement, dans la pratique judiciaire, les *qualités* sont l'ensemble des noms, prénoms, titres, degrés de parenté, domiciles, etc., qui font connaître les parties en cause.

REMARQUES

1. DESCARTES prend le mot *qualité* en deux sens : 1° au sens général de propriété : « J'ai pensé que je ne ferais pas peu si je montrais comment il faut distinguer les propriétés ou qualités de l'esprit des propriétés ou qualités du corps. » *Rép. aux 2es obj.* § 4. — « Lorsque je dis ici *façon* ou *mode* je n'entends rien que ce que je nomme ailleurs *attribut* ou *qualité*. Mais lorsque je considère que la substance en est autrement disposée ou diversifiée je me sers particulièrement du nom de *mode* ou *façon* et lorsque de cette disposition ou changement, elle

---

Mais si une qualité « est susceptible de plus ou de moins », ou si les choses ont pour une de leurs qualités le fait d'être plus ou moins nombreuses ou abondantes, n'est-ce pas à condition qu'elles demeurent les mêmes malgré l'augmentation ou la diminution? On pourra donc bien dire qu'au sens le plus large, la qualité, comprenant tout ce qui peut être affirmé d'un sujet, contient quantité et relation; mais il faut poser alors à côté de la *qualité-quantité* et de la *qualité-relation*, une *qualité purement qualitative* qui est bien par rapport à celles-ci comme une espèce par rapport à d'autres espèces. On distingue clairement la variation quantitative (d'un centimètre carré de bleu à deux centimètres carrés du même bleu) et la variation qualitative (d'un centimètre carré d'indigo à un centimètre carré de bleu turquoise). — Cf. l'article **Quantitatif**, ajouté sur la proposition et d'après la rédaction de M. **G. Dwelshauvers**.

Les deux paragraphes sur le sens **B** du mot *qualité* et sur le sens **C** du mot *quantité*, qui s'opposent l'un à l'autre, ont été ajoutés sur la proposition de MM. **Brunschvicg** et **Delbos**, après discussion à la séance du 24 décembre. J'ai ajouté également, à la demande de plusieurs membres de la Société, la Remarque 1 sur les différents sens du mot chez Descartes. (**A. L.**)

zoologistes. » HERMITE, Correspondance avec Stieltjes, II, 398.

Cf. *Polyréalisme**.

F. Doctrine d'après laquelle la pensée individuelle, dans l'acte de connaissance, saisit par une intuition directe le non-moi, en tant que distinct du moi. Le « réalisme naturel » de HAMILTON (*Lectures*, I. 290).

G. ESTH. 1° Doctrine qui veut que l'art ne cherche jamais à idéaliser le réel, à faire « mieux que nature », mais seulement à exprimer les caractères effectifs essentiels de ce qui est;

2° Moins proprement, synonyme de *naturalisme** **C** : tendance artistique à représenter surtout dans l'homme le côté par où il relève de la nature, au sens **C** ou **G**. — Voir *Idéalisme*, **B**.

H. Sens de la réalité (par opposition au verbalisme, à l'abus des abstractions, ou encore à la chimère). « C'est cette pensée, d'un réalisme si précis, qu'on trouve au fond de la théorie, en apparence formelle et subtile, de la *volonté générale*. » G. BEAULAVON, *Introduction* à l'édition du *Contrat Social*. p. 60. — Ce sens est récent.

CRITIQUE

Ce terme participe à l'indétermination du mot *idéalisme**, auquel il s'oppose. Voir la Critique et les Observations sur ce mot. On remarquera, de plus, l'échange de sens qui s'est produit entre ces deux termes, *idéalisme* s'appliquant aujourd'hui à la doctrine suivant laquelle les Idées (au sens platonicien) sont avant les choses et leur servent de fondement.

Même limité aux sens **C** et **D**, le mot reste si vague que les philosophes y ont ajouté les épithètes les plus variées pour rappeler conventionnellement le sens spécial qu'ils donnaient à ce mot, ou pour marquer celui qu'ils lui attribuaient en parlant d'un adversaire : *réalisme transcendental* (désignation par Kant du point de vue dogmatique d'après lequel le temps, l'espace, les phénomènes perçus sont des choses en soi; il y oppose son propre point de vue sous le nom de *réalisme empirique*, impliquant un *idéalisme transcendental* (*Kritik der reinen Vernunft*, A, p. 369; cf. A. 490; B. 519). Il appelle aussi ce réalisme empirique *réalisme critique* ou *réalisme formel* (voir MELLIN, *Wört. der kritischen philos.*, sub v°). D'autre part cette même expression de *réalisme transcendental* est employée par HARTMANN pour signifier que la représentation est inséparable de l'idée d'une cause indépendante de la volonté du sujet (*Grundprobl. der Erkenntnistheorie*, p. 119). — *Réalisme naturel* (HAMILTON), voir *Présentationnisme**; — *Réalisme critique* (WUNDT, au sens de réalisme philosophique, et non pas naïf); — *Réalisme hypothétique* (HODGSON); — *Réalisme raisonné* (LEWES), etc., etc.

On trouvera l'énumération, la définition et la critique de beaucoup d'étiquettes de ce genre dans C. RANZOLI, *Il linguaggio dei filosofi*, p. 87-104.

Les seules qui soient usuelles en français paraissent être :

Réalisme naïf (D. *Naiver Realismus*; E. *Crude realism*; I. *Realismo volgare* ou *ingenuo*). Croyance du sens commun qui admet, sans critique, l'existence d'un monde d'objets matériels et de sujets conscients, avec lesquels la connaissance est dans un rapport mal défini, mais analogue à celui d'un portrait et de son modèle. On y oppose le réalisme *spéculatif* ou *philosophique*.

Réalisme transfiguré (E. *Transfigurated realism*, SPENCER; voir *Principles of Psychology*, VII, ch, XIX). Doctrine d'après laquelle il existe, outre les représentations individuelles, un *inconnaissable** tel qu'à toute modalité du monde perceptible correspond une modalité déterminée de ce réel, mais sans aucune ressemblance entre l'un et l'autre. (Voir *Agnosticisme*, *Inconnaissable*.)

Rad. int : Realism.

Réalité, D. *Realität*, *Wirklichkeit*; E. *Reality* (souvent, au sens **A**, *actuality*, *actualness*; voir les Observations sur *Réel**); I. *Realità*.

A. Caractère de ce qui est réel*, à l'un quelconque des sens de ce mot. « Quel dommage que nous ne puissions... donner rendez-vous à ceux d'entre nous qui seront morts pour qu'ils viennent nous rendre compte de

---

Sur **Réalité**. Voir *Réel*.

la réalité des choses de l'autre vie! » Renan, *Dialog. philos.*, III, 148.

B. Ce qui est réel, soit qu'on le considère dans un de ses éléments (*une* réalité), soit qu'on le considère dans son ensemble (*la* réalité). « Quand on accorderait que certaines natures apparentes, qui nous font donner des noms, n'ont rien d'intérieur commun, nos définitions ne laisseraient pas d'être fondées dans les espèces réelles : car les phénomènes mêmes sont des réalités. » Leibniz, *Nouv. Essais*, III, vi, 13. Schiller, *Studies in Humanism*, ch. xix : « The making of Reality[a]. »

CRITIQUE

Voir *réel**.

Rad. int : **A.** Reales ; **B.** Realaj.

Réceptivité, D. *Receptivität, Empfänglichkeit*; E. *Receptivity*; I. *Recettività*.

A. Au sens général, passivité*.

B. *Spécialement*, chez Kant : « Das Vermögen die Vorstellungen zu empfangen (die Receptivität der Eindrücke) » opposé à la faculté « durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)[b] ». *Krit. der reinen Vernunft*, A. 50, B. 74. (Début de la logique transcendentale.)

C. *Etat de réceptivité*, état dans lequel un être subit plus facilement l'influence d'un agent extérieur : suggestion, germe morbide, etc.

Rad. int. : Recev.

a. *Trad.* : « Comment on fait la réalité. »

b. *Trad.* : « La faculté de recevoir des représentations (réceptivité des impressions); la faculté de connaître un objet au moyen de ces représentations (spontanéité des concepts). »

Réciprocité, D. *Wechselseitigkeit*, *Wechselwirkung*; E. *Reciprocity*; I. *Reciprocità*.

A. Caractère de ce qui est *réciproque**.

B. Spécialement : titre souvent donné à l'une des catégories de la relation, dans la classification de Kant, celle qu'il désigne par la formule : « Kategorie der Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden) », c'est-à-dire, mot à mot : « Catégorie de la communauté (action réciproque entre l'agent et le patient). »

Rad. int : Reciprokes.

1. Réciproque, adj. D. *Wechsel...*, *Wechselseitig*; E. *Reciprocal*; I. *Reciproco*.

Se dit de toute action ou de toute relation qui, étant donnés les deux termes **A** et **B**, s'exerce ou subsiste à la fois dans le sens de **A** à **B** et dans celui de **B** à **A**. « Le comprenant et le compris sont quelquefois égaux, comme il arrive dans les propositions réciproques. » Leibniz, *Nouv. Essais*, IV, ch. xvii. § 8.

Rad. int. : Reciprok.

2. **Réciproque**, subst. D. *Reciprok*; E. *Reciprocal, Converse*; I. *Reciproca*.

A. Proprement, la réciproque d'une proposition $a \supset b$ est $b \supset a$. La converse d'une universelle négative est donc sa réciproque; mais la converse d'une universelle affirmative ne l'est pas; et même généralement, dans ce cas, la réciproque n'est pas vraie.

Sur **Réciproque**. — *Réciproque* a signifié autrefois *inverse* au sens de « en raison inverse ». Pascal, dans le *Traité de l'Équilibre des liqueurs*, avait écrit : « Ces liqueurs ont leurs hauteurs proportionnées à leurs poids. » Bossut, éditant le texte en 1779, a corrigé : « *réciproquement* proportionnelles à leurs poids ». (**L. Brunschvicg.**) — L'abbé Nollet dit de même : « Deux poids inégaux [appliqués sur un levier] y exercent l'un contre l'autre des forces égales quand leurs distances au point d'appui sont réciproquement comme les masses. » *Leçons de Physique* (1769), III, 19. « En raison réciproque de leurs densités... » *Ibid.*, II, 293. — (**A. L.**)

21e Année. N° 1. Prix de ce numéro : 4 fr. Janvier 1921.

Bulletin de la Société française de Philosophie

Administrateur : M. XAVIER LÉON

Secrétaire général : M. ANDRÉ LALANDE

VOCABULAIRE PHILOSOPHIQUE

Fascicule n° 20 : Table à Type.

TEXTE par M. A. Lalande.

OBSERVATIONS et CORRECTIONS par MM. F. ABAUZIT, G. BELOT, BERTHOD, MAURICE BLONDEL, BOISSE, BRUNSCHVICG, ED. CLAPARÈDE, DROUIN, GEORGES DUMAS, GILSON, HADAMARD, HÉMON, KARMIN, LALO, LANGEVIN, XAVIER LÉON, E. LEROUX, MENTRÉ, PARODI, L. PRAT, RANZOLI, L. ROBIN, F. ROUSSEL, VAN BIÉMA, CL. C. J. WEBB, CH. WERNER, M. WINTER.



Librairie Armand Colin

103, Boulevard Saint-Michel, PARIS, 5e

Le *Bulletin de la Société française de Philosophie* comprendra annuellement 4 numéros consacrés aux *Comptes rendus* des séances de la Société et un numéro consacré au *Vocabulaire philosophique*.

ABONNEMENT ANNUEL (*de janvier*)

France et Colonies........................ 10 fr. | Union postale.............................. 12 fr.

Chaque numéro consacré aux *Comptes rendus des séances*, 2 fr. ; — au *Vocabulaire philosophique*, 4 fr.

VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE

DE LA PHILOSOPHIE

Fascicule n° 20

T [1]

Table, L. *Tabula*; D. *Tafel*; E. *Table*; I. *Tavola*.

A. Tableau synoptique; recueil ordonné de noms, de titres, de valeurs numériques, etc. « Table analytique. » — « Table des valeurs d'une fonction; table de logarithmes, etc. »

Table à double entrée, celle qui est déterminée par deux systèmes de division, l'un vertical, l'autre horizontal, représentant ainsi par des cases juxtaposées toutes les combinaisons entre deux termes appartenant l'un à la première suite, l'autre à la seconde; par exemple le tableau de la classification des sciences de COURNOT, *Essai*, ch. XXII.

B. Par allusion aux Tables de la Loi, remises par Dieu à Moïse (*Exode*, ch. XXXI et XXXIV) se dit des normes éthiques fondamentales. « Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich, und auch neue halb beschriebene Tafeln[a]. » NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, III, 12. — On dit souvent aussi, en ce sens, *tables de valeurs*.

Rad. int. : Tabel.

Tables de Bacon : *Tabula essentiae et praesentiae; tabula declinationis sive absentiae in proximo; tabula gradus sive comparativae*. (*Nov. organ.*, liv. II, XI, XIII). Recueils systématiques d'exemples concernant une « nature » (c'est-à-dire une qualité ou un phénomène donnés) dont il s'agit de découvrir la forme ou essence, ce qu'elle est en soi, *in ordine ad universum*, par opposition à ce qu'elle paraît être, telle que les sens la représentent aux hommes. (II,

a. *Trad.* : « Je suis assis là et j'attends, de vieilles tables brisées autour de moi, et aussi de nouvelles tables à moitié écrites. »

Observations des Membres et Correspondants de la Société.

Sur **Table**. — M. **Mentré** signale, parmi les usages assez nombreux que reçoit ce terme en philosophie, l'expression *Table des Catégories*. Il semble que dans ce cas, le mot, pris essentiellement au sens **A**, participe cependant quelque peu du sens **B** : les idées directrices de la représentation jouent le rôle de normes logiques.

M. Louis **Prat** rappelle le titre de la *Table d'émeraude*, texte de date incertaine, mais célèbre dans l'histoire de l'alchimie.

1. Les articles composant ce fascicule ont été rédigés par M. Lalande. Pour les modifications ou additions faites au texte primitif, voir les *Observations*.

XIII). La table de présence se compose de cas aussi divers que possible présentant le phénomène en question ; la table d'absence *in proximo*, des cas les plus voisins des premiers, mais dans lesquels le phénomène est absent; la table des degrés note les circonstances où ce phénomène se présente avec une amplitude ou une intensité plus ou moins grande.

CRITIQUE

Contrairement à une erreur historique répandue, ces tables ne sont pas l'instrument même de l'induction (comme les figures sont l'instrument du syllogisme), mais seulement des collections d'exemples typiques tels que l'esprit puisse travailler sur eux avec plus de facilité que sur une multitude confuse de documents non classés. « Historia naturalis... tam varia est et sparsa ut intellectum confundat et disgreget, nisi sistatur et compareatordine idoneo. Itaque formandae sunt *tabulae* et *coordinationes instantiarum*, tali modo et instructione ut in eas agere possit intellectus. » *Nov. org.* II, x. « Atque opus et officium harum trium tabularum *Comparentiam instantiarum ad intellectum* vocare consuevimus. Facta autem comparentia, in opere ponenda est ipsa inductio. » *Ibid.*, XVI. Leur rôle est donc préliminaire; il s'agit, comme l'explique Bacon : 1° d'écarter les idées fausses qui pourraient se présenter spontanément à l'esprit; 2° de provoquer et de guider l'invention d'une première hypothèse (*interpretatio inchoata sive vindemiatio prima*) qui devra être ensuite vérifiée et rectifiée. *Ibid.*, II, XVIII, XX.

Il faut éviter, par conséquent, de confondre ces tables avec les méthodes décrites par STUART MILL, *System of logic*, livre III, ch. VIII. Ces dernières en diffèrent : 1° en ce qu'elles sont de véritables « canons » de la preuve inductive; 2° en ce qu'elles visent à déterminer, non la constitution intime de ce qui nous apparaît comme une qualité sensible, ou le processus caché d'un phénomène, mais sa cause*, au sens que Mill donne à ce mot, c'est-à-dire son *antécédent* invariable et inconditionnel.

Table rase, transcription du L. *Tabula rasa :* tablette dont la cire est égalisée, sur laquelle rien n'est écrit. — D. E. I. emploient l'expression latine; on trouve aussi en I. *Tavola rasa* (ROSMINI, dans le *Diction.* de Ranzoli, 2e éd., sub. v°).

Cette expression a pour origine le passage d'ARISTOTE où il remarque qu'il en est de l'esprit, avant qu'il ne s'applique à un objet de pensée, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον. — Περὶ ψυχῆς, III, 4; 430a 1. « Non habet anima humana intelligibiles species sibi naturaliter inditas... sed est in potentia ad eas, cum sit sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut dicitur in III° *de Anima.* » Saint-THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones disputatae de Anima*, VIII, ad Resp. — Cf. *Somme theol.*, 1, 89, 1, 3°. — « Let us then suppose the mind to be, as we say, white paper, void of all characters, without any Ideas : how comes it to be furnished[a]? » LOCKE, *Essay*, II, I. — « [Les partisans de Locke] supposent qu'au commencement l'âme est une *table rase*, vide de tous caractères et sans aucune idée.... Cette *tabula rasa*, dont on parle tant

a. *Trad.* : « Supposons que l'esprit soit, comme nous disons, un papier blanc, vide de toute écriture, sans aucune idée : comment viendra-t-il à en être pourvu ? »

Sur **Table rase**. — Le sens de cette comparaison dans la doctrine d'Aristote est bien marqué dans un passage du *De Anima* d'Alexandre (84, 21) que cite Rodier, *Aristote, Traité de l'Ame*, p. 437 : l'intellect (νοῦς) en puissance n'est pas la tablette même sur laquelle il n'y a rien d'écrit; car la tablette ainsi déterminée est quelque chose *en acte* : c'est l'âme ou l'animal; l'intellect en puissance, par opposition à l'intellect en acte ou « agent », c'est proprement le *non-écrit* de la tablette. (**L. Robin.**)

Au sujet d'Aristote on doit remarquer, pour éviter tout malentendu, qu'il s'agit uniquement de l'esprit en tant qu'intellect passif, tandis qu'au contraire

n'est à mon avis qu'une fiction que la nature ne souffre point. » LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, *Ibid.* — Cf. Préface, § 3 et § 4. C'est Leibniz qui paraît avoir rendu cette expression courante dans la langue philosophique française.

Tabou, écrit en E. *Taboo*, terme polynésien couramment employé en Angleterre au sens figuré, dès le commencement du XIXe siècle (MURRAY, sub v°) et qui a passé de là dans le langage philosophique (voir not. FRASER, art. *Taboo*, Encycl. Brit. 9e édition, tome XXIII (1888). — D. I. *Tabu*.

SOCIOL. « *Tabou*, en polynésien, signifie à proprement parler ce qui est soustrait à l'usage courant; un arbre qu'on ne peut toucher ou abattre est un arbre *tabou*, et l'on parlera du *tabou* d'un arbre pour désigner le scrupule qui arrête l'homme tenté de toucher cet arbre ou de l'abattre. Ce scrupule n'est jamais fondé sur une raison d'ordre pratique, comme le serait, dans le cas d'un arbre, la crainte de se blesser ou de se piquer. Le caractère distinctif du tabou, c'est que l'interdiction n'est pas motivée, et que la sanction prévue, en cas de violation, n'est pas une pénalité édictée par la loi civile, mais une calamité, telle que la mort ou la cécité, qui frappe l'individu coupable. — Le mot est polynésien, mais l'idée qu'il exprime nous est très familière; elle l'est surtout dans les pays où l'on n'a pas encore désappris à lire la Bible.... L'arche d'alliance ne devait pas être touchée, sinon par les membres d'une famille privilégiée. Quand David voulut la transporter à Jérusalem, il la fit placer sur un chariot traîné par des bœufs. Ceux-ci ayant glissé, au cours du voyage, un certain Huza s'élança vers l'arche et la retint : à l'instant, il fut frappé de mort.... Considérez l'arche comme un réservoir plein à déborder d'une force invisible et redoutable : Huza, en y portant la main, expie son imprudence, comme un homme qui mourrait foudroyé pour avoir touché une pile électrique. La preuve que cette histoire est très ancienne, c'est que le rédacteur du livre de *Samuel*, tel que nous le possédons ne l'a plus comprise, et l'a quelque peu dénaturée en la racontant....

« Non seulement les *tabous* sont communs à tous les hommes et se rencontrent chez tous les peuples de la terre, mais on peut observer quelque chose d'analogue chez les animaux. Les animaux supérieurs, pour ne parler que de ceux-là, obéissent au moins à un scrupule, puisque, à de rares exception près, ils ne mangent pas leurs petits et ne se mangent pas entre eux.... S'il a existé des animaux dénués du scrupule du sang de l'espèce, ils se sont dévorés entre eux et n'ont pu constituer une espèce. La sélection n'a pu se faire qu'au profit des groupes animaux qui, menacés de la guerre étrangère, comme ils le sont tous, étaient du moins à l'abri de la guerre civile. » Salomon REINACH, *Orpheus*, Introd., § 1.

---

l'intellect actif est la spontanéité sous l'influence de laquelle l'objet devient intelligible. (**Ch. Werner.**)

Le texte cité de saint Thomas et la référence qui le suit ont été communiqués par M. **Gilson.**

Sur **Tabou.** — Il me paraît utile d'ajouter cette remarque, empruntée également à Salomon REINACH : « Le passage du *tabou* à l'interdiction motivée, raisonnée, raisonnable, c'est presque l'histoire du progrès de l'esprit humain. » *Orpheus*, Introd., p. 6. (**L. Boisse.**)

Dans le texte de M. Durkheim, la définition donnée du *tabou* est équivoque. Ce n'est pas en général « ce qui est soustrait à l'usage courant », mais seulement ce que les profanes n'ont pas le droit de toucher (sans commettre un sacrilège). (**F. Mentré.**)

CRITIQUE

1. L'assimilation faite ici de l'instinct animal à l'interdit religieux, et par suite l'élargissement corrélatif du mot *tabou*, repose sur un postulat contestable. Cet instinct ne suppose pas de croyance collective, de réaction commune dans une société; et par suite elle serait à rapprocher plutôt, là où elle existe, des instincts négatifs de nutrition qui conduisent l'animal à n'absorber que des aliments appropriés à sa nature.

2. « Ce dernier mot (*tabou*) est employé dans les langues polynésiennes pour désigner l'institution en vertu de laquelle certaines choses sont retirées de l'usage commun : c'est aussi un adjectif qui exprime le caractère distinctif de ces sortes de choses. Nous avons eu déjà l'occasion de montrer combien il est fâcheux de transformer ainsi, en un terme générique, une expression étroitement locale et dialectale. Il n'y a pas de religion où il n'existe des interdictions et où elles ne jouent un rôle considérable. Il est donc regrettable que la terminologie consacrée paraisse faire, d'une institution aussi universelle, une particularité propre à la Polynésie. L'expression d'*interdits* ou d'*interdictions* nous paraît de beaucoup préférable. Cependant le mot de *tabou*, comme celui de *totem*, est tellement usité, qu'il y aurait un excès de purisme à le prohiber systématiquement; les inconvénients qu'il présente sont d'ailleurs atténués une fois qu'on a pris soin d'en préciser le sens et la portée. » E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, livre III, ch. I, § 1.

Rad. int. : Tabu.

Tact, D. **A. B**, *Gefühl* (se dit de toute sensation, mais spécialement du toucher), *Tastsinn*; **C**. *Takt* (qui veut dire au sens propre, mesure musicale); *Feingefühl*; — E. **A. B**. *Feeling* (même observation que pour *Gefühl*), *Touch*; **C**. *Tact*; I. *Tatto*.

A. Synonyme de toucher*.

B. Spécialement : parmi les diverses classes de sensations que le langage courant réunit sous le nom de toucher, on appelle proprement *tact* la sensation des caractères présentés par les surfaces, en ce qui concerne la forme et la consistance des plus petits éléments perceptibles qui les constituent : rugueux, strié, velouté, soyeux, gluant, poli, etc.

C. Au figuré, intuition sûre et délicate de ce qu'il convient de dire ou de faire pour ne pas blesser ou peiner autrui.

Rad. int. : **A**. Tush; **B. C**. Takt.

Tactile, D. *Tast...*, *tastlich*, *tastbar*; E. *Tactile*; I. *Tattile*.

A. Relatif au toucher, dans le sens le plus large de ce mot. « Comment comprendre que l'idée tactile de l'espace puisse faire défaut à des sujets qui touchent l'espace, et qui par conséquent, doivent en avoir une perception tactile? » Ch. DUNAN, *Théorie psychologique de l'espace*, p. 86.

B. Relatif au tact proprement dit, au sens **B**, aux sensations de contact. « Dans ce que Platner appelait, d'un terme trop général, la sensation tactile, il y a lieu de distinguer aujourd'hui quatre éléments : 1° la résistance externe, impliquée dans les qualités tactiles proprement dites et cependant distincte de ces qualités; 2° les qualités tactiles et en particulier les innombrables nuances du rude et du poli, qui se détachent, en quelque sorte, sur

---

Sur **Tact**. — Le sens **C** n'est-il pas équivalent à ce que Pascal appelle l'*esprit de finesse*? (**F. Mentré**.) — Ce n'en est, semble-t-il, qu'une application particulière. (**A. L.**)

Sur **Tactile** et **Tangible**. — *Tactile* se dit de la sensation et de l'image correspondante, ou par rapport à la sensation (l'espace tactile, l'atlas tactile et musculaire, chez Taine, *Intelligence*, II, II, 4); — *tangible* se dit de l'objet propre de la sensation tactile : « L'objet propre du toucher ou le *tangible* est la surface des corps susceptible de s'appliquer sur la peau. Il a pour corrélatif l'*intangible*,

le fond commun de la résistance externe; 3° la résistance interne, organique et principalement musculaire; 4° les différentes formes de la sensation musculaire ou en général kinesthésique qui sont à la résistance interne, ce que les qualités tactiles sont à la résistance étrangère. » J. LACHELIER, *L'Observation de Platner* (à la suite des *Études sur le syllogisme*), p. 101-102.

Rad. int. : **A.** Tushal; **B.** Taktal.

Tactisme, D. *Taktismus*, *Taxis* (W. ROUX); E. *Tactism*; I. *Tactismo*.

Déplacement dirigé d'un être vivant doué de motricité, en tant que ce déplacement est considéré comme produit par une excitation physico-chimique agissant sur lui dans une seule direction (lumière, concentration chimique inégale d'un corps soluble, etc.). Le tactisme est dit *positif* ou *négatif* selon que l'être en question se rapproche ou s'éloigne de la source d'excitation considérée.

CRITIQUE

Ce terme a été créé pour distinguer le mouvement de progression (natation, rampement, vol, etc.) des actions de croissance dirigées par des influences analogues, ou des attitudes statiques d'orientation prises par les êtres vivants dans les mêmes conditions (*tropismes*). Pour l'importance de ce terme, voir la critique du mot *tropisme**.

Rad. int. : Taktism.

Tactum, plur. *Tacta* (Lat.; s'emploie de même en D. E. I.).

Ce que l'on touche; la sensation tactile (au sens **A** ou au sens **B**) considérée dans son contenu. « Si je pense au tactum buccal qui correspond aux mots que je conçois, je l'imagine aussitôt. » V. EGGER, *La Parole intérieure*, ch. II, 78. — « Il [le son de la parole intérieure] peut même être seul entendu, à l'exclusion de sons extérieurs très forts, seul perçu, à l'exclusion des visa et des tacta, des odeurs, des saveurs et des sensations internes qui lui sont simultanées. » *Ibid.*, p. 68.

Tangibilité, D. *Tastbarkeit*; E. *Tangibility*; I. *Tangibilità*.

Caractère de ce qui est tangible*.

Rad. int : Tushebles.

Tangible, D. **A.** *Tastbar*; **B.** *Greifbar*, — E. *Tangible*; I. *Tangibile*.

A. Qui peut être touché. « There is not the like connexion between things tangible and those visible object that

---

c'est-à-dire non pas ce qui est étranger au tact, mais ce qui donne une sensation tactile négative, de même que le noir n'est pas le son ni la chaleur, ou en général tout l'autre que le visible, mais l'absence définie de ce qui est proprement visible. » HAMELIN, *Essai*, p. 147. (**L. Robin.**)

Je ne puis comprendre par « une sensation tactile négative » que l'*absence* de sensation tactile dans les conditions où l'on *s'attendrait* à en éprouver une : par exemple en présence d'un objet visible vers lequel on étend la main. Mais cette considération paraît être étrangère à l'idée du « corrélatif » chez Hamelin. (**A. L.**)

Sur **Tactisme**. — Voici un texte qui montre très nettement l'opposition établie par la plupart des biologistes entre *tropisme* et *tactisme* : « A son sujet (au sujet d'un insecte de la famille des Phasmes, *Carausius morosus*) tous les observateurs s'accordent : la lumière l'attire, mais elle exerce en même temps sur lui une action paralysante (Voir H. Piéron, *A propos de la catalepsie des Phasmes*, Société de Biologie, t. LXXIV, 1913). Par suite en même temps qu'il est orienté vers une source éclairante, l'animal est fixé sur place : le *tropisme* et le *tactisme* sont chez lui nettement dissociés. » Et. RABAUD, *La lumière et le comportement des organismes*, Bulletin Biologique, t. LII (1919), p. 142.

Cependant *tropisme* est souvent appliqué aux deux phénomènes, par exemple par LOEB, BOHN; voir ci-dessous, sub v°. (**A. L.**)

sens B) par la distinction de différents *ordres* ou *types* de propositions et de fonctions propositionnelles, pour lesquels on pourrait assigner des règles logiques définies relatives à l'emploi des différentes sortes d'arguments*. Voir WHITEHEAD et RUSSELL, *Principia Mathematica*. Introd. ch. II : « The theory of logical type. »

Type d'ordre (en mathématiques) : voir *Transfini**, Observations.

Rad. int. : Tip.

Addenda.

Sur **Tendance**. — M. G. DUMAS nous signale le rôle considérable joué par la notion de tendance dans le dernier livre de M. Paulhan, *Les transformations sociales des sentiments* (1920). « Il faut, écrit-il au début, que la tendance qui naît s'accommode à nos organes, à notre esprit, à notre milieu social. Elle tend à se fondre en eux, à se modifier sur eux, à s'assimiler à eux. C'est là ce qu'on peut appeler l'organisation, la spiritualisation, et la socialisation des tendances, lorsque la tendance se transforme et s'assimile suffisamment. » Socialisation et spiritualisation des tendances ne peuvent d'ailleurs être séparées qu'abstraitement; par ce double processus elles subissent des inhibitions et reçoivent d'autre part des impulsions nouvelles, se compliquent et s'élèvent dans la hiérarchie des phénomènes conscients. « L'amour, par exemple, est en somme une transformation de l'instinct sexuel. Comparez ce qu'il est chez Lamartine, et chez Casanova; comparez la passion d'un homme civilisé et l'instinct d'un chien : vous apercevrez comment la spiritualisation et la socialisation transforment une tendance, un désir organique, comment elles l'associent à la vie psychique, large et riche, comment elles font, d'un besoin relativement simple, un sentiment complexe qui se mêle à la vie entière; comment, d'autre part, elles peuvent rattacher cette même tendance aux mille devoirs, aux innombrables convenances de la vie sociale, et par là lier plus étroitement l'homme à la société et l'y assujettir avec plus de rigueur. » (*Ibid.*, p. 6-7.)

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Bulletin
de la
Société française de Philosophie

COMPTES RENDUS DES SÉANCES



Séance du 24 février 1921[1].

L'INTELLIGENCE EST-ELLE CAPABLE DE COMPRENDRE ?

M. **Brunschvicg** *présente à la Société les observations suivantes :*

L'intelligence est-elle capable de *comprendre ?*

La réponse affirmative, qui a été de nos jours très contestée, s'imposerait, à notre avis, si l'on s'accordait d'abord pour distinguer entre un faux idéal de l'intelligence et sa réalité véritable.

I

La base de la distinction est fournie par une note laissée par Kant a propos de l'espace, où il met en présence la conception de l'universel et la compréhension de l'univers : *Allgemeinheit, omnitudo conceptus,* d'une part, et de l'autre, *Allheit, omnitudo complexus.*

Selon ce que nous appelons *faux idéal,* l'intelligence retire des représentations sensibles un certain nombre de caractères qui sont réunis dans le concept et en définissent l'essence : par ce travail préliminaire, elle dresse un tableau hiérarchique des concepts,

1. Présents à cette séance : M. Appuhn, Lord Ashbourne, MM. Beaulavon, Berthod, Bréhier, Brunschvicg, Cresson, Delacroix, Dorolle, Drouin, Dunan, Guy-Grand, Hémon, Laberthonnière, Lalande, Lalo, Lenoir, X. Léon, Le Roy, Lévy-Bruhl, G. Marcel, E. Meyerson, Parodi, Rabier, Rey, Robin, Roussel, Tisserand, Van Biéma, L. Weber, Winter.

suivant la généralité de leur zone d'extension. Puis elle passe, en renversant l'ordre de l'acquisition, à une déduction progressive, appuyée sur ces concepts et capable de fournir l'explication des choses.

La question importante est alors de choisir, pour cette déduction, entre l'analyse et la synthèse ; et c'est un progrès d'avoir substitué, à l'analyse syllogistique, qui va du plus au moins et qui est inévitablement stérile, un développement synthétique dont le rythme ternaire, entrevu par le syncrétisme alexandrin, se trouve systématiquement exploité par un post-kantien comme Hegel ou un néocriticiste comme Hamelin.

Dans la réalité véritable, l'intelligence est ce qui découvre à quel point la représentation immédiate des qualités sensibles est pauvre et superficielle, discontinue et incohérente ; et elle est aussi ce qui rend capable de remédier à ces défauts, non pas en superposant au monde donné un monde d'essences et de causes imaginaires, mais en comblant les lacunes, en « bouchant les trous » de la donnée sensible, grâce aux liaisons dans l'espace et dans le temps qui permettent une intégration à la fois perpétuelle et croissante des phénomènes, qui travaillent ainsi à constituer l'univers. Les intuitions empiriques ne sont nullement, comme elles sont pour le phénoménisme, une sorte d'absolu ; on ne peut même pas dire que l'expérience ait un contenu intrinsèque. Son rôle est uniquement de faire apparaître les points où l'homme essaiera d'accrocher le réseau des relations intellectuelles. Ce rôle est pourtant décisif ; car, par l'expérience seule, l'homme voit ce qu'il lui est impossible de décréter à l'avance : si le clou qu'il veut planter à un endroit et à un moment déterminés acceptera de demeurer enfoncé, ou s'il lui ressautera dans la main. En ce dernier cas, l'ouvrier devra reprendre sa toile, en refaire le tissu, le tendre autrement, jusqu'à obtenir, partiellement au moins, la coïncidence désirée ; ce qui n'empêche qu'au premier cas l'intelligence s'ingénie pour inventer des procédés plus précis de calcul et de mesure, grâce auxquels elle se surprendra en défaut dans l'intervalle entre deux clous et s'obligera elle-même à perfectionner son travail.

II

La réfutation de l'anti-intellectualisme serait donc assurée, pour autant qu'il serait établi que la polémique contre l'intelligence, non seulement vise exclusivement le faux idéal du conceptualisme, mais encore qu'elle dépend, dans l'histoire, des progrès accomplis par le rationalisme véritable. De fait, la critique des idées générales, chez Berkeley, s'inspire du nominalisme, qui, selon les carté-

siens, est l'introduction nécessaire à la *Réforme de l'entendement*, de même que la critique de la causalité métaphysique chez Hume est littéralement empruntée à la *Recherche de la Vérité*.

La ligne de partage, qui s'établit ainsi entre les deux interprétations contraires de l'intelligence, permet aussi de redresser les rapports entre la science et la philosophie. A vouloir prendre les choses « en gros », dans l'espérance d'atteindre un ordre déterminable *a priori*, par delà le cours trop complexe et trop subtil des événements réels, on est conduit à une attitude, vis-à-vis du savoir positif, qui est à la fois téméraire quand il s'agit de l'avenir et, quand il s'agit du passé, paradoxalement timide. La hardiesse avec laquelle on prédit la constitution d'une hiérarchie définitive et pleinement satisfaisante des espèces et des genres fait un contraste singulier avec les scrupules logiques, qui, pour maintenir le nombre ou l'espace dans le cadre d'un concept, limitent le progrès essentiel de l'arithmétique et de la géométrie aux notions pythagoriciennes ou à la forme euclidienne.

S'il y a au contraire un profit à tirer de la science pour le renouvellement de la psychologie de l'intelligence, n'est-ce pas avant tout celui-ci : les découvertes les plus fécondes ont été l'œuvre des penseurs qui n'ont pas voulu se contenter de généralités systématiquement inexactes ? La géométrie euclidienne réalisait *à peu près* l'idéal d'une démonstration rationnelle ; les conséquences de la formule newtonienne de la gravitation coïncidaient *à peu près* avec les données de l'observation. Il était facile de fermer les yeux sur cet *à peu près* et de se réfugier dans le plan de la dialectique où disparaît, en même temps que tout contact avec le détail de choses, tout obstacle à la régularité de la déduction conceptuelle. Mais, comme le dit la Sagesse des Nations, on ne s'appuie que sur ce qui résiste. De fait, c'est en se concentrant sur l'écart irréductible, afin d'en scruter le caractère et d'en découvrir la raison, que la spéculation a transformé du tout au tout notre conception de la réalité géométrique ou physique.

Enfin, en ne refusant pas d'être le contemporain de ses contemporains, le philosophe gagnera de s'installer sur le terrain positif où se manifeste le développement de l'activité intellectuelle : la *conscience*.

Quand on attribue à l'intelligence l'ambition d'une synthèse constructive, qui partirait de l'A, c'est-à-dire de concepts tels que le nombre ou le temps, pour aller jusqu'à l'Ω, les destinées de l'univers ou de l'humanité, on se donne la tâche de déduire la conscience, qui correspond à quelques-unes des lettres intermédiaires de l'alphabet. Et alors, antérieurement au moment dialec-

tique où la conscience apparaît, la déduction conceptuelle se déroule dans une zone d'inconscience absolue qui est l'atmosphère abstraite et vide de l'ontologie. D'autre part, la conscience étant limitée à la subjectivité de l'individu, tout ce qui dépasse l'horizon de sa perspective individuelle se perd dans le vague de la croyance et de la probabilité, empruntant une ombre de consistance à l'appui implicite des mythes religieux.

Ces contradictions, qui ont fait le jeu du pragmatisme anti-intellectualiste, se dissipent en même temps que le postulat d'une intelligence transcendante à la conscience. L'intelligence ne se sépare jamais de la conscience ; elle opère seulement, grâce à l'analyse réflexive, le passage de la *conscience immédiate* à la *conscience intellectuelle*. En d'autres termes, à mesure qu'il comprend davantage la connexion entre le développement de sa pensée et la constitution de son univers, le sujet acquiert le sentiment de son action propre ; et il élargit autour de lui la zone de perception claire et distincte, mais sans cesser de prendre pour origine le *hic*, lié à sa position d'occupant de l'espace, le *nunc* lié à sa nature d'existence dans le temps. Que, de condition en condition, il remonte vers le passé ou vers l'abstrait, qu'il descende vers l'avenir ou vers le concret, il demeure en garde contre l'illusion d'avoir jamais atteint l'A ou l'Ω ; le péché philosophique contre l'esprit, c'est d'intervertir l'ordre de la réalité proprement intellectuelle pour le sacrifier au mirage de l'être en soi.

DISCUSSION

M. Brunschvicg. — Je n'ai pas l'intention de garder longtemps la parole, qui revenait plutôt à M. Parodi. C'est lui, en effet, qui a pris l'initiative dans son très remarquable ouvrage : *La philosophie contemporaine en France*. Il a été amené, peut-être en vue d'une transition, à examiner les conclusions qui se dégageaient de divers ouvrages et à leur opposer la dialectique constructive d'Hamelin, seule capable de réussir là où échouait un idéalisme qui avait pour arme unique le principe d'identité. J'ai cru devoir rectifier cette opposition, pour deux raisons principales : l'une, c'est que j'avoue n'avoir jamais songé à voir dans le principe d'identité plus qu'une simple forme logique, requise pour la cohérence du discours ; l'autre, c'est que je crains fort qu'on ne rende pas un très bon service aux jeunes philosophes français en les invitant à vouloir encore, suivant l'expression qu'employait déjà Bacon, bâtir le monde avec des catégories. A la fin d'une confé-

rence récente sur la doctrine d'Hamelin, M. Parodi a indiqué, mais sous une forme très sommaire, en raison de l'heure avancée, quelques réserves sur une interprétation d'Hamelin ; elles ont donné l'occasion de la discussion actuelle, destinée à éclaircir certains points restés en litige, et à laquelle je le remercie de vouloir bien se prêter.

M. Parodi. — Je suis assez embarrassé pour engager cette discussion, dont M. Brunschvicg vient de rappeler l'origine : c'est qu'elle pourrait porter également sur deux questions, connexes à vrai dire, mais pourtant distinctes : d'une part, la critique si poussée, si aiguë, si importante, qu'il a faite de la doctrine d'Hamelin dans son grand article de la *Revue de Métaphysique et de Morale* ; d'autre part, la manière dont j'ai caractérisé sa propre doctrine dans mon livre sur la *Philosophie contemporaine en France*. Or, ma position à l'égard d'Hamelin n'est pas celle d'un disciple ; je n'ai jamais prétendu que sa philosophie puisse satisfaire pleinement ; je crois, à la vérité, comme je l'ai dit ailleurs, que tous les reproches que lui oppose M. Brunschvicg ne sont pas justifiés ; mais je laisserai pourtant de côté tout ce qui ne concerne que l'exacte interprétation des *Éléments principaux de la Représentation*. Ce que je prétends seulement, c'est que la tentative, dans son audace extrême, et si l'on veut imprudente, va pourtant dans le sens du seul idéalisme, du seul rationalisme pleinement digne de ce nom ; tandis que je crois apercevoir chez M. Brunschvicg un renoncement, au moins partiel, de la raison.

Le centre du débat, c'est de savoir si l'esprit humain doit, ou non, désespérer de constituer un système intelligible et de l'Univers et de ses propres principes directeurs. M. Brunschvicg se contente, pour sa part, de ces synthèses fragmentaires et discontinues que constituent les diverses sciences positives ; il n'admet pas que le philosophe puisse faire autre chose qu'en repenser les démarches telles que l'histoire les lui offre, et il ne voit dans toute tentative plus ambitieuse qu'artifice, abstraction et généralités vagues. Or, il y a ici une double équivoque à éviter. D'abord, il est bien évident que tout système du monde, ou même tout système de catégories, qui se prétendrait définitif et clos, ne peut être qu'illusoire, et que la philosophie, si elle a une tâche propre, ne pourra, pas plus que la science, l'achever jamais ; mais le rationalisme et l'idéalisme tels que je les entends avec Hamelin marquent seulement une tendance, un effort, une exigence de systématisation ; toujours incomplète et imparfaite sans doute, la synthèse universelle doit toujours être tentée, et elle progresse pourtant : ce n'est

Bulletin
de la
Société française
de Philosophie

COMPTES RENDUS DES SÉANCES

Séance du 23 juin 1921.

LIBERTÉ ET LANGAGE

M. Weber *présente à la Société les réflexions suivantes :*

De l'acte intellectuel pur, constitué par le jugement analytique, et, d'une manière générale, par le raisonnement déductif, aux mouvements instinctifs et aux mouvements réflexes, les formes diverses de l'activité consciente se déploient en une série continue, dans laquelle on chercherait vainement une fissure où s'insérerait l'acte « libre », si l'on entend par là un acte qui ne serait pas déterminé par ses antécédents, immédiats ou médiats, ni par les conditions actuelles définissant la personnalité de l'agent. Les termes extrêmes de la série : adhésion forcée aux conséquences de prémisses qui s'imposent, d'une part, et poussée irrésistible de l'instinct, d'autre part, excluent évidemment toute indétermination. A quel moment l'indétermination que suppose la décision arbitraire s'introduirait-elle dans nos actes, si toute forme de l'activité est un complexe d'actes intellectuels et de mouvements affectifs ? Aussi bien, les partisans de la liberté d'indifférence se

retranchent-ils derrière le réseau touffu et impénétrable des actions morales, dans lesquelles l'expérience du passé, les tendances du présent, la vision de l'avenir et la pression des circonstances, c'est-à-dire la mémoire, le moi actuel et le monde extérieur, forment un enchevêtrement inextricable de conditions rebelles à l'analyse.

La liberté d'indifférence est donc une illusion. Mais c'est une illusion si tenace qu'elle fait partie de nous-mêmes, et que la croyance à cette liberté nous semble indispensable dans la pratique courante. Il ne suffit pas de la dénoncer. Il importe de rechercher d'où elle vient et pourquoi elle accompagne ainsi toutes nos volitions.

Elle n'a pas son origine dans le terrain solide de l'expérience physique. L'intelligence technique ne nous révèle qu'une *correspondance* entre nos propres mouvements et ceux des objets extérieurs. A mesure que ce savoir s'enrichit, la correspondance se développe, s'étend et se précise. Dans la notion complexe de causalité l'apport de l'intelligence technique se résume par la notion de rapport fonctionnel, et la science positive nous représente nous-mêmes comme une fonction de l'Univers, en même temps que l'Univers est, en une certaine mesure, fonction de nous-mêmes. Mais la causalité implique une autre idée très différente, celle de faculté, de pouvoir et d'efficacité, et c'est à cette idée que se rattache celle de liberté. Nous nous sentons maîtres de réaliser les possibles et investis à cet égard d'une puissance qui constitue notre essence la plus intime.

Cette notion de puissance est étrangère à l'intelligence technique, qui vise uniquement à l'adaptation du moi à l'Univers. Il semble qu'elle ait sa source dans le langage et dans le fait que toute délibération et la décision consécutive impliquent un discours intérieur. La croyance à la vertu des paroles paraît aussi ancienne que la parole elle-même. C'est à elle que s'apparentent les idées primitives sur la création. La magie est en principe une technique verbale, ou, ce qui revient au même, une technique de gestes *significatifs*, le geste n'étant alors qu'un succédané de la parole rituelle.

Aujourd'hui encore, l'esprit humain, malgré les apparences contraires, est imbu de la croyance congénitale à la vertu des mots et attribue à la parole intérieure le pouvoir souverain que l'on dénomme libre arbitre. Il est vraisemblable qu'une telle croyance a elle-même un fondement psychologique dans la nature des processus moteurs constituant le langage articulé, qui ne se résolvent pas en mouvements externes, de même qu'elle a un fondement empirique dans l'observation directe des effets de la parole

agissant à travers l'espace et le temps sans intermédiaires ni supports matériels et sans aucun mécanisme visible, c'est-à-dire par de tout autres moyens que ceux dont dispose l'activité technique.

Cependant, il y a de la liberté dans l'Univers et en nous, parce qu'il y a de l'invention et de la création, et que le monde du mécanisme universel n'est, en dernier ressort, que le monde de la quantité, de la grandeur et de la mesure, c'est-à-dire un univers abstrait, incomplet et mutilé. Mais si la liberté ainsi conçue, vis-à-vis de laquelle l'idée vulgaire du libre arbitre apparaît comme une fiction remontant à l'enfance de l'humanité, est aussi certaine que le déterminisme universel est, de son côté, rationnellement incontestable, aucun indice néanmoins ne nous permet de déceler la présence de la liberté dans nos inventions et dans celles de la nature vivante. Isoler l'acte libre et le placer sous les yeux de la réflexion est une chimère vainement poursuivie par les philosophes. Lorsque nous croyons saisir la liberté en nous ou hors de nous, nous sommes dupes d'une illusion invétérée et nous nous replaçons à notre insu dans l'état d'âme du primitif qui croit qu'une parole appropriée fait sortir l'existence du néant.

DISCUSSION

M. Roustan. — Nous devons, me semble-t-il, savoir gré à M. Weber de rajeunir un très vieux problème et de prouver que tout n'a pas été dit sur une question qu'on pouvait croire épuisée. Il vaut la peine d'insister sur cette originalité pour restituer à la thèse soutenue sa véritable signification.

M. Weber s'est demandé d'où provient le sentiment que nous avons de notre liberté, et ses études sur les sociétés primitives l'ont conduit à chercher cette explication dans certaines croyances magiques relatives à la vertu des paroles. En général les philosophes qui se posent un tel problème sont des adversaires de la liberté auxquels s'impose la tâche d'expliquer l'illusion du libre arbitre. Or, après avoir lu la presque totalité du sommaire communiqué aux membres de cette *Société*, on serait sans doute tenté de ranger M. Weber parmi ces adversaires, car il utilise fort habilement les progrès de la psychologie et des sciences physiques pour établir que, ni en nous, ni dans le monde matériel, nous ne pouvons contempler un acte non déterminé. Mais la fin de ce même sommaire nous apprend que M. Weber admet la liberté sous deux formes au moins : création dans la nature vivante, invention des idées dans l'esprit humain. Sa pensée sur ce point s'apparente à

celle de M. Lachelier qui, dans les dernières pages du *Fondement de l'Induction*, nous montre la nature « faisant preuve d'une sorte de liberté chaque fois qu'elle produit d'elle-même et sans modèle une nouvelle forme organique », puis l'homme apparaissant quand la fécondité de la nature se tarit et réalisant à son tour la liberté, car celle-ci « semble consister, en effet, dans le pouvoir de varier ses desseins et de concevoir des idées nouvelles ».

Ainsi M. Weber n'est pas absolument en droit de déclarer illusoire notre croyance à la liberté. Il y a illusion en ce sens que notre croyance ne se rapporte pas à la forme de liberté que M. Weber croit seule réelle. L'erreur est de croire que *nous sommes libres*, mais il ne serait pas erroné de croire qu'il y a de la liberté dans l'univers et même en nous.

On voit combien la thèse de M. Weber est subtile et quels efforts il devra dépenser pour faire accepter l'explication purement sociologique d'une croyance qu'il pourrait, semble-t-il, supposer plus ou moins directement inspirée par l'observation des deux domaines où la liberté se déploie, la nature et l'esprit. On se sent moins enclin à passer au crible les explications de la même croyance qu'imagine un adversaire de toute liberté, surtout si l'on admet sa négation, parce que l'explication demeure en pareil cas secondaire : du mirage on rendra compte si l'on peut, comme on pourra, on sait qu'il s'agit d'un mirage. Je suis convaicu que l'âge d'or n'a jamais existé. On me demande pourquoi tant de poètes l'ont chanté. Je propose une explication vraisemblable : si elle est rejetée, le mythe de l'âge d'or ne cesse pas d'être un mythe. Mais la liberté n'est pas un mythe aux yeux de M. Weber, elle est réelle, elle abonde même, en nous et autour de nous, puisqu'elle se dissimule au-dessous de tout changement qualitatif et sous l'invention de chaque idée. A-t-on le droit d'oublier cette existence quand on veut expliquer la genèse de la croyance, même si la croyance enferme un contresens sur la réalité à laquelle elle se rapporte?

Le raisonnement de M. Weber nous paraît être celui-ci : la liberté existe, mais elle échappe à toute perception directe ; il ne faut par conséquent rendre compte de la croyance exactement comme si la liberté n'existait nulle part au monde; libre à moi d'aller chercher cette explication fort loin, d'assimiler cette croyance à une conception magique, à un état d'esprit de primitif; ce qui m'est interdit par-dessus tout, c'est d'utiliser la présence de la liberté dans l'univers pour engendrer cette croyance.

Ne faudrait-il pas que l'explication proposée nous aveuglât d'évidence pour nous faire admettre ce paradoxe? L'extrême ingéniosité que dépense M. Weber nous paraîtrait justifiée s'il était vrai-

ment établi que la liberté est de sa nature absolument inaccessible à la conscience et même que nous sommes privés de toute présomption susceptible de nous suggérer la croyance en notre liberté. Mais rien de pareil ne nous semble prouvé.

Se croire libre, à notre sens, c'est affirmer deux choses. D'abord que nous ne sommes pas emprisonnés dans un univers d'acier, je veux dire dans un inflexible réseau d'événements tous nécessités dans leurs moindres détails en dehors de notre concours. Point de véritable liberté dans un monde trop rigide, imperméable à la pensée humaine qui tente de le remanier. Ensuite, c'est soutenir que notre volonté peut exploiter cette souplesse au profit des fins que notre personnalité et principalement notre raison ont choisies. La liberté ne se réduit pas à l'indétermination, à la contingence. Mais le partisan de la liberté a pour premier devoir de montrer que le déterminisme n'explique pas totalement le cours des événements, qu'il *laisse de la place* où notre liberté peut se déployer. Or nous estimons qu'on peut grouper des présomptions, très manifestes, en faveur de cette souplesse de l'univers postulée par notre croyance à la liberté et que, d'autre part, des expériences psychologiques communes nous enseignent l'efficacité de notre volonté avec une clarté qu'on juge suffisamment démonstrative dès qu'on s'est libéré du dogme déterministe. Si nous accordons quelque attention à ces présomptions et à ces expériences, nous hésiterons, croyons-nous, à recourir à des idées mystiques sur le pouvoir du verbe pour expliquer le sentiment de notre liberté.

Sans entreprendre une étude d'ensemble de ce très gros problème, bornons-nous à indiquer que les prestiges du déterminisme commencent à s'évanouir aussitôt qu'on réfléchit sur certaines notions, comme celles de changement, de temps, de discontinuité, peut-être aussi de hasard. Sur ces divers points je puis être bref, car je me référerai à des argumentations déjà exposées par différents philosophes.

Spir a profondément démontré que le déterminisme représente la suprême ressource d'une pensée avide d'identité pour diminuer son embarras en présence d'une réalité en perpétuelle transformation. Avec toutes les ressources d'une vaste érudition scientifique, M. Meyerson a très fortement établi que l'effort du savant tend toujours à la négation du changement. Déconcertés par l'apparition d'un événement nouveau, nous interrogeons la science et invariablement elle nous répond que le nouveau existait déjà, qu'aucune parcelle de matière n'a été créée ou anéantie, qu'aucune énergie ne s'est ajoutée à celle que possédait déjà l'univers. En un mot, le changement n'est jamais expliqué que dans la mesure exacte où

tention d'apporter des solutions nouvelles aux problèmes de la philosophie générale. Mais elle est susceptible d'éclairer d'un jour nouveau l'histoire de l'esprit humain. C'est une méthode d'analyse qui me paraît avoir une portée générale. J'ai essayé aujourd'hui de l'appliquer au vieux problème du libre-arbitre et de montrer qu'elle permettait de distinguer dans la notion de liberté une illusion ancestrale et un élément de vérité, ou tout au moins d'extrême probabilité. Les étoiles ne cessent pas de briller, mais la distance à laquelle la science actuelle les situe est inimaginable et infinie en comparaison de celle que leur assignait l'antique astronomie. De même, la liberté ne perd rien de sa réalité, au contraire, après qu'on s'est rendu compte de la distance qui la sépare de notre logique et de notre dialectique.

Séance du 3 juin 1920[1].

LES FORMES DU LANGAGE ET LES FORMES DE LA PENSÉE

M. Ferdinand Brunot, *Doyen de la Faculté des Lettres, propose à la Société les considérations suivantes :*

L'ancienne méthode grammaticale, qui part des formes linguistiques pour en inventorier les différents usages, conduit à accumuler sous une même rubrique les remarques les plus disparates. C'est ainsi, par exemple, qu'un chapitre sur l'infinitif, l'impératif ou le subjonctif, pris dans une grammaire classique bien faite,

1. Au moment où fut tenue cette séance, le *Bulletin* ne reparaissait pas encore. Cependant, des notes avaient été prises en vue d'une publication éventuelle. Nous avons pensé que les lecteurs du *Bulletin* les liraient avec intérêt et il nous a semblé qu'elles trouveraient bien leur place à la suite d'une séance où fut précisément agitée, à un autre point de vue, la question du langage.

celle de Lemaire, par exemple, déconcerte l'esprit par le désordre de ce qu'il contient. On ne peut comprendre comment tant de fonctions diverses se rattachent l'une à l'autre, ni quelle idée générale s'en dégage. Du subjonctif, si l'on essaie de le définir par sa signification, il faudra dire qu'il marque tour à tour le commandement, la supposition, la concession, ou même que, parfois, il ne marque aucune modalité appréciable, par exemple dans l'expression : « Je ne nie pas qu'on l'*ait* dit ». L'idée même de mode du verbe, en général, offre des difficultés semblables. Thurot définissait les modes (et sa définition est une des meilleures) « les modifications que subissent les formes du verbe suivant les rapports de la chose énoncée avec les vues de l'esprit ou les affections de l'âme de celui qui parle. » La formule convient dans beaucoup de cas : cependant elle pèche contre la règle d'adéquation, car, à ce compte, la forme : « Il aura manqué son train » devrait être un subjonctif; et, inversement la forme de proposition subordonnée que nous citions tout à l'heure n'en serait pas un.

Après des années passées à essayer des améliorations partielles de méthode, puis à chercher un meilleur principe d'analyse, j'ai été amené à penser qu'il fallait retourner entièrement le point de vue usuel, et procéder, non d'une même forme aux diverses idées qu'elle exprime, mais d'une même idée aux diverses formes qu'elle emprunte : du commandement, par exemple, aux diverses manières de commander ; du rapport de cause à effet, aux tournures de phrase multiples qui le représentent. Analysons de plus près ce dernier cas. Le rapport causal peut être marqué :

1° Par une phrase expresse, qui forme l'énonciation principale : « La raison de son évanouissement est dans son extrême faiblesse. »

2° Par la coordination ou la subordination de deux propositions, qui peut elle-même se faire de plusieurs manières : « *Si* elle s'est évanouie, *c'est* qu'elle était extrêmement faible. — Elle s'est évanouie, *parce* qu'elle était très faible. — La jeune fille, *qui était* très faible, s'évanouit. — *Elle* était très faible, *elle* s'évanouit, etc. »

3° Par un complément, relié ou non au verbe par une préposition : « Elle s'évanouit *de* faiblesse. — Froid ou faiblesse, elle s'évanouit. »

4° Par un adjectif, un participe, un gérondif : « Très faible, elle s'évanouit. »

L'étude des différentes formes qui expriment un même rapport logique peut être féconde à beaucoup d'égards : au point de vue psychologique, elle met en lumière les nuances qui les distinguent : l'expérience a déjà montré, dans l'enseignement, quel intérêt une étude ainsi conduite éveille chez les élèves, combien elle affine leur

sens de la langue et fortifie chez eux un sentiment de la propriété des mots. Au point de vue historique, elle amène à rapprocher les variations des phénomènes linguistiques de cet ordre et les événements sociaux, à chercher quelles circonstances expliquent telle manière nouvelle de rendre une idée. Le rapport entre les moyens d'expression considérés comme corrects et les moyens d'expression populaires n'est pas non plus sans intérêt ; on le voit, par exemple, dans une formule comme celle-ci : « Il n'est pas venu *rapport* à la maladie de sa fille ». Peut-être la philosophie elle-même tirerait-elle profit de ces dénombrements linguistiques et de l'étude des transformations subies par les divers procédés grammaticaux qui expriment les catégories essentielles de la pensée.

Il ne s'agit pas, bien entendu, de faire de la grammaire une branche de la philosophie. Si j'ai été amené à cette réforme, c'est par l'expérience des besoins de l'enseignement et par mes études mêmes de linguistique. Ce que je me propose est de reconstituer la grammaire pour elle-même, en tenant compte avant tout des matériaux qu'elle nous présente à organiser. Si nous trouvons deux idées habituellement distinguées par les logiciens, mais qui s'expriment toutes deux également par la même collection de formes verbales, nous n'en ferons pas deux chapitres distincts. Je ne doute pas qu'il y ait des différences profondes entre la psychologie et la logique, d'une part, de l'autre la psychologie ou la logique reflétées dans la langue. On m'objectera peut-être, malgré cela, qu'employer cette méthode d'analyse c'est retourner à l'idéologie ; l'objection ne me fait pas peur : une idéologie moderne est garantie à tout jamais des spéculations *a priori* et des erreurs qui ont perdu celle du XVIIIe siècle par la science positive des langues, qui la retient désormais sans peine dans la voie de l'observation scientifique [1].

M. Xavier Léon remercie M. le Doyen Brunot de son intéressante communication, si suggestive pour les logiciens et les psychologues, et demande si quelques membres de la Société ont des questions ou des objections à exprimer sur cette méthode.

M. Desjardins évoque le souvenir de Couturat et rappelle ses travaux sur les langues artificielles. M. Lalande, qui y a participé, pourrait peut-être en dire quelque chose ?

M. Lalande. — La part que j'ai prise au travail de la *Délégation*

1. On trouvera l'exposé plus complet des idées résumées ci-dessus dans deux articles publiés par la *Revue Universitaire*, 15 octobre 1920 et 15 janvier 1921 : *Le Renouvellement nécessaire des méthodes grammaticales*. — M. Brunot va faire paraître incessamment un traité complet de grammaire établi suivant cette méthode, *La pensée et la langue*, un fort vol. in-8°, Masson, éditeur.

a été très secondaire. Mais il est vrai qu'en écoutant tout à l'heure M. le Doyen Brunot, je pensais avec plus de tristesse que jamais à la disparition de notre ami Couturat, et au vif intérêt qu'aurait eu pour lui cette communication. Il aurait certainement fait remarquer ici que, dans les langues auxiliaires artificielles, comme l'Esperanto et surtout comme l'Ido, qui est un Esperanto régularisé et simplifié, le principe fondamental est le principe d'univocité, c'est-à-dire l'établissement d'une seule forme pour une seule idée ou pour un seul rapport; et par conséquent la constitution d'une grammaire fondée sur la méthode que préconise M. Brunot. Et c'est même pour cette détermination de catégories fondamentales que le concours des linguistes et des logiciens lui paraissait indispensable. Il avait suivi en 1911 le cours de M. Meillet, au Collège de France, sur la grammaire générale, et il l'a publié en Ido dans la revue *Progreso* (Juillet 1911 à janvier 1912, Delagrave, éd.).

Dans cette langue, dont la régularité et la souplesse sont tout à fait remarquables, on a conservé la distinction des temps et des modes. Il n'y a que trois temps simples : passé, présent et futur, et cinq modes : indicatif, impératif, conditionnel, infinitif et participe. Mais l'indicatif, l'infinitif et le participe ont chacun au complet les trois formes temporelles : ce qui n'arrive pas dans nos langues vivantes. On a ainsi la possibilité d'exprimer d'une manière très précise, par des « temps composés », les différents « aspects » que certaines langues naturelles distinguent, mais que d'autres confondent dans les mêmes formes verbales.

M. Brunot. — Une langue artificielle peut-elle rendre l'idée d'action terminée à l'heure actuelle, par exemple dans cette phrase : « Vous arrivez trop tard : la chanson est chantée » ?

M. Lalande. — Très bien, au moyen de l'auxiliaire et du participe passé passif : « La kansono esas kan*tita* ». La chanson est chantée (en ce moment) se traduirait par : «... esas kan*tata* ». Et s'il s'agissait de dire qu'elle va être chantée, qu'elle ne l'est pas encore, on disposerait du participe futur : «... esas kan*tota* ».

Mais je ne veux pas m'arrêter trop longtemps sur cette question des langues artificielles et je voudrais en venir à la question même de logique linguistique que soulève la nouvelle méthode proposée par M. Brunot. C'est une classification des formes du langage répondant à une même idée. Or, une classification est surtout utile en tant qu'elle prépare la découverte de lois. Il faut que tous les objets réunis dans une même classe aient quelques propriétés communes, outre celle qui a servi à les y ranger. Est-ce ici le cas? Quand nous aurons réuni dans un même chapitre tous les moyens d'expression d'un même rapport, par exemple tous les moyens de

M. Lalande, au nom de la Société de philosophie, remercie M. R.-B. Perry de la communication qu'il a bien voulu lui adresser, des explications qu'il y a jointes, et du vif intérêt qu'elles ont donné à cette séance.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE

DE LA PHILOSOPHIE

Fascicule n° 21

U[1]

U. Symbole de la proposition totototale* affirmative (AfA) de HAMILTON dans la notation de W. Thomson (*Laws of thought*, 1842).

Ubiquité, D. *Ubiquität*, *Allgegenwart*; E. *Ubiquity* (plus faible); *Omnipresence*; I. *Ubiquità*.

Caractère d'un être qui est partout présent. Ce mot est quelquefois confondu, à tort, avec *bilocation* ou *multilocation*, qui désignent le fait miraculeux par lequel un même corps se trouverait à la fois en deux ou plusieurs lieux différents.

Rad. int. : Ubiques.

« **Uchronie** » (G. Οὐ, χρόνος : ce qui ne s'est jamais produit) terme forgé par RENOUVIER sur le modèle d'*Utopie**, et qu'il a donné pour titre à l'un de ses ouvrages : « *Uchronie* (*L'Utopie dans l'histoire*), esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être » (1876).

Ultime. D. *Letzt*; E. *Ultimate*; I. *Ultimo*.

Ce à quoi l'on arrive en dernier lieu, dans une analyse régressive, — soit parce qu'il n'est pas possible d'aller plus loin, bien qu'on le souhaite; — soit, plus fréquemment, parce qu'on a atteint le terme au delà duquel il n'y a plus rien à chercher dans l'ordre des questions qu'on se pose. *Ultime*, dans ce dernier cas, est souvent pris pour synonyme de *catégorique*, au sens où l'on parle d'*impératif catégorique**.

Cf. *Premier**.

Rad. int. : Ultim.

« **Ultramorale** ». RENOUVIER appelle ainsi le second des deux éléments qui composent, selon lui, la philosophie pratique de l'Orient ancien. Le premier est l'*antimorale*, qui consiste dans l'apothéose de la puissance et de

1. Tous les articles composant ce fascicule ont été rédigés par M. Lalande.

Observations de MM. les Membres et Correspondants de la Société.

Sur **Ubiquité**. — « *Ubiquität des Gebildeten* » est une expression créée par F. Lassalle dans un de ses discours et qui a été quelquefois imitée. Le mot n'est pas autrement usité. *Allgegenwart* est théologique, c'est un attribut de Dieu. (**F. Tönnies**). — *Ubiquity* se dit couramment en anglais de ce qui se rencontre partout. *Omnipresence* serait peut-être meilleur au sens fort. (**Th. de Laguna.**)

Sur **Uchronie**. — L'emploi de ce terme suppose l'idée de la liberté, ou tout au moins de la contingence dans l'histoire. Toutes les fois qu'on recherche « ce qui serait arrivé si... », on est dans le domaine de l'*Uchronie*. (**R. Berthelot.**)

qui ne répond pas à son apparence de vérité.) — « En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent; mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger... est naturellement égale en tous les hommes. » DESCARTES, *Méthode*, I, 1.

Rad. int. : Verisimil.

Vue, D. **A.** *Gesicht*; **B.** *Ansehen*, *Anschauung*; — E. **A.** *Sight*; **B.** *View*; — I. **A.** *Vistà*; **B.** *Veduta*.

A. L'un des « cinq sens » communément admis. On comprend sous ce nom l'effet total de différentes classes de sensations, correspondant à différentes parties de l'organe visuel :

1° Le lumineux et l'obscur, qui constituent la sensation la plus fondamentale de la vue, et dont les bâtonnets rétiniens suffisent à donner l'impression.

2° Les couleurs, qui dépendent plus spécialement des cônes;

3° Les formes, perçues par les variations de l'image rétinienne jointe au mouvement du globe de l'œil;

4° Les distances, immédiatement perçues suivant les *nativistes* *, simplement inférées suivant les *empiristes* *. (Voir ces mots.)

B. Ensemble de choses vues, vaste paysage. — Métaphoriquement : 1° « Vue de l'esprit » : aperçu théorique, manière dont un philosophe se représente les choses; — 2° Intuition d'une réalité, même purement intelligible. « [La cause souveraine] découvre de simple vue les conséquences les plus éloignées des principes selon lesquels elle agit sans cesse dans tous les hommes, et en un instant. » MALEBRANCHE, *Entretien avec un philosophe chinois*, éd. Jules Simon, t. II, p. 335.

Rad. int. : **A.** Vid; **B.** Vidaj.

X, Y, Z.

Y. Symbole de la proposition partitotale affirmative (I f A de HAMILTON) dans la notation de W. THOMSON. Voir **U***.

1. Zététique, adj. G. Ζητητικός; D. *Zetetisch*; E. *Zetetic*; I. *Zetetico*.

A. « Les disciples de Pyrrhon furent connus sous quatre noms principaux, qui nous présentent un abrégé de leur doctrine : on les nomma philosophes zététiques, sceptiques, éphectiques, et aporétiques. Le premier nom nous les fait connaître comme *chercheurs* : ils poursuivent la science; le second comme *examinateurs*, etc. » RENOUVIER, *Philosophie ancienne*, II, 314. Cf. *Éphectiques**.

B. Subst. masc. (rare). — D. *Zetetiker*.

Philosophe appartenant à cette école.

C. Subst. fém. (rare). — G. Ζητητική; D. *Zetetik*; E. *Zetetic*; I. *Zetetica*.

La doctrine sceptique, en tant qu'elle est considérée comme une recherche. Voir SEXTUS EMPIRICUS, *Hypot. pyrrhoniennes*, I, 7.

2. Zététique (analyse). D. *Zetetische (Analyse)*; E. *Zetetic (analysis)*; I. *Zetetica (analisi)*.

Qui constitue une recherche. Se dit à peu près exclusivement de l'une des deux formes de l'analyse distingués par VIÈTE : « La seconde forme d'analyse des Anciens a reçu de Viète le nom de *zététique*. Son objet est l'invention des solutions (ou propositions équivalentes). En fait, c'est le procédé fondamental de la méthode analytique moderne : supposer le problème résolu, établir les relations des conditions sans distinguer entre les quantités connues et les quantités inconnues, aboutir par élimination à une relation finale ne contenant plus que le nombre minimum d'inconnues. » P. TANNERY, *Du sens des mots analyse et synthèse chez les Grecs*, note II aux *Notions de Mathématiques* de J. TANNERY, p. 330.

Cf. *Poristique**.

Rad. int. : Zetetic.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

Bulletin
de la
Société française
de Philosophie

COMPTES RENDUS DES SÉANCES

Séance du 6 avril 1922.

LA THÉORIE DE LA RELATIVITÉ

M. X. Léon. — La date du 6 avril 1922 fera époque dans les Annales de notre *Société* et c'est pour elle un honneur dont elle sent tout le prix que la présence du génial auteur de la théorie de la relativité restreinte et généralisée.

Un des fondateurs les plus éminents de la *Société française de Philosophie*, notre très regretté maître Émile Boutroux, rappelait encore en 1920, à l'Académie des Sciences morales et politiques, « qu'elle avait constamment, depuis son origine, cherché à rapprocher en de fréquentes et familières réunions, non seulement les philosophes et les amis de la philosophie, mais, comme dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, les savants et les philosophes ». Jamais elle n'aura eu à s'en féliciter davantage. Et s'il est vrai, comme l'ajoutait M. Boutroux, que, dans ces entretiens, « il n'est pas rare qu'un penseur dévoile, plus que dans ses écrits étudiés, ses principes intimes et ses véritables idées directrices », jamais l'existence de notre *Société* n'aura reçu plus éclatante consécration.

J'aurais donc scrupule à retarder le moment où vous allez entendre la parole du grand penseur dont Langevin a dit si jus-

tement qu'il « nous avait ouvert une fenêtre nouvelle sur l'éternité », si je ne considérais comme un devoir d'exprimer à M. Einstein, au nom des membres de cette *Société*, notre profonde gratitude pour la simplicité avec laquelle il a accepté de venir s'entretenir avec nous.

Qu'il me permette de le lui dire : il n'est pas un étranger pour les savants et pour les philosophes qui sont ici. C'est au début de 1911 que notre collègue Winter publiait son livre sur *La méthode dans la philosophie des mathématiques*, où il signalait le premier au public philosophique l'importance et la profondeur des vues de M. Einstein. Au mois d'avril de la même année, lors de la session du 4e Congrès international, à Bologne, Langevin, avec son admirable maîtrise, révélait, dans un premier exposé oral, aux philosophes étonnés mais singulièrement captivés, les mystères de la relativité restreinte ; en octobre, apôtre du nouvel Évangile, il reprenait, sous une forme un peu différente, l'exposition des découvertes de M. Einstein devant les membres de la *Société française de philosophie*. Et hier encore, à cette session extraordinaire où avait été convié M. Einstein et où ce fut pour tous les assistants une grande déception qu'il ne pût y venir, la séance la plus mémorable a sans doute été celle où Miss Wrinch, Enriques, Langevin, Painlevé ont abordé la question des formes les plus récentes de la théorie de la relativité.

Aujourd'hui nous nous félicitons de reprendre la discussion en présence du monstre lui-même ; pourtant un regret nous étreint le cœur.

La *Société française de philosophie* comptait parmi ses membres fondateurs un autre savant de génie : il s'appelait Henri Poincaré.

Or vous savez le rôle capital que joua Poincaré dans la création de ce qu'on a appelé la mécanique nouvelle, en montrant la part de convention qui existait dans la mécanique classique et en introduisant certaines notions fécondes, par exemple la quantité de mouvement électro-magnétique ou la pression appelée « pression de Poincaré ».

Mieux encore, dans ses *Leçons sur l'électricité et l'optique* publiées, il y a plus de vingt ans, en 1901, Henri Poincaré examinait les théories de Hertz, de Helmholtz, de Larmor, de J.-J. Thomson, de Lorentz, et ses préférences allaient aux conceptions du célèbre physicien hollandais. Parlant notamment de l'expérience de Michelson, il écrivait ces lignes vraiment prophétiques :

« Je regarde comme très probable que les phénomènes optiques ne dépendent que des mouvements *relatifs* des corps matériels et cela non pas aux quantités près de l'ordre du carré ou du cube de

l'aberration, mais rigoureusement. A mesure que les expériences deviendront plus exactes, ce principe sera vérifié avec plus de précision. Une théorie bien faite devrait permettre de démontrer le principe d'un seul coup dans toute sa rigueur. La théorie de Lorentz ne le fait pas encore. De toutes celles qui ont été proposées, c'est celle qui est le plus près de le faire. »

La solution attendue par Poincaré, M. Einstein l'a apportée dans son mémoire de 1905 sur la relativité restreinte ; il a accompli la révolution que Poincaré avait entrevue et présentée à un moment où le développement de la physique semblait conduire à une impasse.

Quel spectacle c'eût été que la rencontre aujourd'hui, en cette enceinte, de ces deux créateurs de mondes, fils de pays différents, et quelle lumière en eût pu jaillir pour cette recherche de la vérité qui, par delà les bornes des frontières, affirme l'universalité de l'esprit humain et réalise le consentement de toutes les intelligences !

M. Langevin. — La théorie de la Relativité est avant tout une théorie physique ; elle part des faits connus et aboutit à la prévision de faits nouveaux ; elle est essentiellement expérimentale. Née des contradictions qui s'élevaient entre la théorie électromagnétique et la mécanique, elle est la seule qui rende compte des faits connus, et qui permette d'en prévoir d'autres. La théorie n'est pas seulement expérimentale par son origine, elle l'est encore par sa méthode ; elle n'introduit comme éléments abstraits de la physique que des grandeurs observables, fournies par l'expérience ; et elle repousse tout absolu arbitraire.

Pour ces raisons, il a bien fallu renoncer à la classification des connaissances humaines proposée par A. Comte. Comte mettait à la base de nos concepts immédiats un espace et un temp absolus sur lesquels il édifiait la mécanique, la physique, les sciences physico-chimiques et leurs conséquences biologiques ; pour lui la Physique avait essentiellement pour théâtre l'espace euclidien où régnait un temps absolu. La conception nouvelle est tout autre : c'est une fusion de la géométrie et de la physique rendant impossible l'existence d'un temps et d'un espace absolus. Cette notion d'un espace et d'un temps indépendants l'un de l'autre conduisait à des conséquences paradoxales quand on voulait donner à la notion de simultanéité une signification expérimentale précise, valable à la fois pour tous les observateurs, quels que soient leurs mouvements les uns par rapport aux autres.

La théorie de la Relativité restreinte repose sur deux axiomes

Bulletin
de la
Société française de Philosophie

Administrateur :
M. XAVIER LÉON

Secrétaire général :
M. ANDRÉ LALANDE

VINGT-TROISIÈME ANNÉE — 1923



Librairie Armand Colin
103, Boulevard Saint-Michel, Paris (Ve)

Bulletin
de la
Société française
de Philosophie

COMPTES RENDUS DES SÉANCES

Séance du 18 janvier 1923.

LE CERVEAU, L'AME ET LA CONSCIENCE

M. R.-W. Sellars, *Professeur à l'Université de Michigan, propose à l'examen de la Société les considérations suivantes :*

Le problème de la relation entre le corps et l'âme a besoin d'une révision attentive. La solution que j'en vais esquisser dépend, d'un côté, de ce que j'appelle « the double knowledge approach », et de l'autre, de l'admission dans le monde physique d'une synthèse créatrice à plusieurs niveaux de causalité.

A. — Il y a, dans notre conscience, deux espèces de connaissance, qui se développent dans des directions et selon des méthodes différentes. L'espèce de connaissance que perfectionnent les sciences physiques est la connaissance des corps au moyen des faits d'observation. Sur ce point le *Critical Realism* s'oppose fortement à l'idéalisme. — La psychologie, au contraire, développe la connaissance 1° du contenu de la perception, et 2° des opérations mentales. Nous avons là une seconde méthode et une seconde direction.

La thèse du *Critical Realist* est que ces deux espèces de connaissance sont présentes dans la conscience, et sont également valides.

En ce qui concerne la première espèce de connaissance, celle du monde externe, il conclut que la réflexion nous contraint à faire une distinction entre le *contenu* de la perception et l'*objet* de la perception, et à étendre cette distinction à la connaissance de la science.

Pour notre problème, il faut déterminer le caractère et la portée de la connaissance ainsi obtenue. Si la science objective ne peut pas saisir intuitivement le contenu de l'existence de son objet, elle n'a pas le droit de soutenir que la conscience n'est pas là. Ainsi l'âme est une catégorie physique, en ce sens que nous pouvons observer la conduite intelligente, et le niveau de causalité qu'elle implique.

B. — La psychologie concerne la connaissance des *qualia* et des lois mentales. Ces lois mentales ne contredisent pas, et même elles complètent, notre connaissance de l'âme en tant que catégorie physique. L'association, l'inhibition, l'analyse, la synthèse, sont des opérations de l'âme cérébrale. Le *behaviorism* et la psychologie introspective se complètent l'un l'autre. C'est la psychologie moderne.

Mais comment peut-on placer la conscience dans le monde physique ? Le psychique n'est pas une matière, comme l'a pensé la psychologie de l'association ; elle n'est pas « space-constituting ». Elle est un *quale* du contenu du cerveau, une dimension de l'existence qui peut être atteinte seulement par la participation, et non par la connaissance externe. Le psychique est « space-pervading ». Dans la perception externe, ces *qualia* sont employés à revêtir d'une apparence l'objet de la perception.

EXPOSÉ

M. R.-W. Sellars. — Exposons d'abord notre théorie de la connaissance, car elle est tout à fait centrale. Nous chercherons à la démontrer en discutant — nécessairement brièvement — les théories de Taine et de Bergson. Naturellement, il sera difficile de l'expliquer complètement dans ce bref discours. Je ne tenterai que d'en esquisser les cadres.

Il y a des niveaux distincts dans la connaissance du monde physique. Le plus bas est la perception. Même ce terme renferme des différences continues, qui passent de ce qui n'est qu'un réflexe aux perceptions avec discernement. C'est seulement à ce niveau supé-

rieur qu'on peut dire que la perception est un cas de connaissance.

A ce niveau nous trouvons la distinction entre le percipient et la chose perçue. Ces pôles ont, tous les deux, leur signification, qu'on peut rendre explicite. Le percipient est un « moi », un être avec des intérêts et des tendances : la chose perçue est commune, indépendante et permanente. La chose a ses apparences spécifiques telles que la couleur, la forme, etc. ; elle a aussi ses relations avec d'autres choses, son *behavior* : ces attributs ne sont pas regardés comme subjectifs. Le Réalisme naïf est l'expression de ces distinctions.

Mais la réflexion nous force à reclasser cette apparence et à la considérer comme subjective. C'est alors que nous sommes amenés à faire la distinction entre l'objet de la perception et le contenu de la perception, en conséquence de laquelle nous avons le schéma suivant :

Le *Moi* ayant conscience de	l'apparence ou contenu de perception	la chose : objet de perception : objet de l'attention organique.

Remarquez le réalisme persistant : il y a toujours le sens d'un objet, distinct de l'apparence ou du contenu de perception, objet sur lequel nous réagissons, et que nous saisissons en quelque sorte par l'apparence ou le contenu de perception.

Remarquez bien que le contenu de perception ou l'apparence ne consiste pas dans un complexe de sensations au sens de la vieille psychologie d'association, mais de discernement, de *qualia* (*meanings*).

Les hypothèses opérantes sont : 1° que l'objet gouverne l'apparence ; et 2° que l'apparence a rapport à l'objet, qu'elle a une « cognitive value », une valeur cognitive. La méthode de perception révèle l'opération de ces hypothèses. Elles sont évidemment employées dans la science et sont la base de la valeur attribuée par la science aux *data* de la perception.

Affirmer que nous avons connaissance du monde physique signifie en dernière analyse que ces hypothèses sont justifiées. La connaissance est une revendication et un contenu. C'est une représentation de l'objet au moyen de pensées de contenu défini. C'est la revendication que la forme du monde physique est saisie dans les catégories de notre expérience. Le *Critical Realism* échappe aux erreurs du vieux *Representative Realism* sur deux points : 1° la connaissance vise un objet et non pas un contenu subjectif ; 2° le contenu de la connaissance ne consiste pas dans des sensa-

tions qu'on dit être semblables aux qualités inhérentes à une substance, mais en catégories telles que l'ordre, la relation, la structure, la quantité et la conduite (*behavior*) qui correspondent à la forme (*pattern*) du monde physique. La base de cette connaissance est la reproduction active de l'ordre qui existe hors de nous.

Il faut déterminer la portée et le caractère de la connaissance obtenue par les sciences d'observation externe. Si le *Critical Realism* a raison, il s'ensuit 1° que la science objective ne peut pas comprendre, saisir intuitivement (*intuit*) la matière de son objet mais seulement ses « characteristics », ses formes ; et 2° par conséquent elle n'a pas le droit de soutenir que la conscience n'est pas là. Aussi, on doit remarquer que l'âme ou l'esprit est une catégorie physique, en ce sens que nous pouvons observer la conduite intelligente des hommes comme un niveau de causalité dans la nature. Ici je ne crois pas que M. Bergson ait raison quand il affirme que le cerveau est seulement un système des habitudes mécaniques. Il y a, selon la dernière recherche, des niveaux dans le système cérébral ; — je me réfère aux recherches de Sherrington et du Dr Henry Head. Sans la croyance préalable au dualisme traditionnel, la capacité du cerveau de s'adapter aux conditions nouvelles serait admise.

Ceci signifie que parmi les opérations internes qui ont lieu quelques-unes ont pour résultat la conduite intelligente. On peut étudier ces opérations extérieurement par la neurologie et par la psychologie objective (*behaviorism*). Mais, nécessairement, cette connaissance a des bornes. On peut en conclure qu'il y a des synthèses, des schémas, des adaptations internes. Dans ce sens, l'intelligence est une fonction de l'organisme, concentrée dans le cerveau. Cette première méthode de connaissance, méthode tout à fait objective, ne fait aucun appel à la catégorie de la conscience.

La psychologie introspective est celle dans laquelle les changements des *qualia* sont considérés comme indices des opérations mentales ; elle donne la connaissance des *qualia* et des lois mentales. Ces lois mentales ne contredisent pas, elles complètent même notre connaissance de l'âme comme une catégorie physique. L'association, l'inhibition, l'analyse, la synthèse sont des opérations internes. La psychologie objective et la psychologie introspective se complètent l'une l'autre, et par leur union elles forment la psychologie moderne.

Qu'est-ce que cette seconde direction et cette méthode de connaissance sur lesquelles se base la psychologie introspective? On change la direction de la connaissance de l'objet externe au contenu mental. Naturellement, la méthode change aussi. On cherche

à se souvenir de tout le contenu, à l'analyser et à découvrir sa genèse et ses conditions.

Qu'est-ce que la conscience? Il faut renoncer à la conception de la conscience que se faisait la vieille psychologie. La conscience ne consiste pas en atomes appelés sensations. La conscience n'est pas une matière. Elle est un complexe de *qualia* qui sont distingués et ordonnés. La conscience n'existe pas par elle-même.

Pourquoi la psychologie a-t-elle supposé que la conscience était matière d'une connaissance? Parce qu'elle l'a pensée selon le modèle des choses physiques. Il faut étudier la conscience sans cette préconception.

Dans la conscience nous sommes des participants de la réalité. Mais, évidemment, elle n'est pas la totalité de la réalité. Elle est plutôt une qualité. Il faut, donc, distinguer entre le cerveau comme « space-constituting » (ce qui compose l'espace physique) et la conscience comme « space-pervading » (ce qui pénètre l'espace physique). La première espèce de connaissance ne peut pas atteindre le contenu (la matière) du cerveau. Le contenu du cerveau est une dimension d'être, atteinte seulement par la participation et non par la connaissance externe. Mais, aussi, la conscience est le seul élément du contenu du cerveau qui nous est donné par participation. C'est, pour nous, une réalité d'un caractère unique. Il faut admettre que l'existence a sa *dimension qualitative*, mais il faut distinguer nettement entre cette conception et le réalisme naïf. Pour le réalisme naïf, la qualité est un attribut perçu dans la chose externe. Elle est à la surface des choses. Le *Critical Realism* tient que la *qualité* du réalisme naïf est le résultat d'une identification illégitime entre le contenu de la perception et l'objet de la perception.

En résumé, la conscience est un complexe de *qualia* ordonné et distingué à un niveau supérieur de l'activité. Cette activité est connue de deux façons. On peut la connaître selon les catégories de la science objective et aussi par la psychologie introspective.

L'erreur du matérialisme consistait dans la supposition que la première de ces méthodes épurait la connaissance de l'objet physique. Cette erreur se présente dans la philosophie de Descartes. Si l'on commence par cette hypothèse on voit que la conscience est nécessairement de trop et qu'elle peut être tenue pour une sorte de matière spirituelle produite par le cerveau. Les analogies employées sont connues de tous. Nous évitons cette difficulté parce que nous tenons que le cerveau n'est connu que selon sa structure et sa conduite et qu'on ne peut pas en saisir intuitivement, en montrer la matière. Nous tenons encore que la con-

science n'est pas une matière spirituelle, mais un courant de *qualia* (*stream of consciousness*).

De quelle manière la conscience est-elle contenue dans le cerveau? Ce n'est pas comme une chose physique est contenue dans une autre, mais comme une qualité est contenue dans la chose qu'elle modifie. Mais la situation est unique. Dans la conscience nous participons à une dimension d'être que nous ne pouvons atteindre par la première espèce de connaissance. Parce que la conscience est tout ce qui peut nous être donné du contenu du cerveau, elle nous semble complète en elle-même. J'appelle la conscience « brain-pervading » (ce qui pénètre le cerveau). Toutes ces distinctions sont très délicates. La catégorie de l'espace a développé tout son sens dans la première espèce de connaissance. En conséquence on ne peut pas l'appliquer à la conscience sans modification. Avec une juste modification nous pouvons dire que la conscience est spatiale en ce sens qu'elle forme une dimension qualitative d'un système spatial.

Peut-être rendrai-je ma théorie plus claire en la contrastant avec les théories de Taine et de Bergson. La théorie de Taine est ce qu'on appelle un pan-psychisme. Il insiste, lui aussi, sur ce qu'il y a deux modes de connaissance; mais pour lui la connaissance donnée par les sens n'est essentiellement que l'apparence (*L'Intelligence*, tome I, page 330). Pour nous, c'est une vraie connaissance dans les catégories de l'ordre et de la quantité. De plus, pour Taine, les faits de conscience sont une matière qui est le véritable objet de la connaissance externe. C'est évidemment du pan-psychisme. Pour nous, au contraire, la conscience n'est qu'une qualité interne de cet objet, le cerveau.

Comme M. Bergson est aujourd'hui l'adversaire le plus formidable du naturalisme, il faut critiquer son argument contre la capacité du cerveau à produire les idées. Si je suis bien informé, c'est contre la théorie de Taine qu'il dirige ses arguments. Il cherche à démontrer que le réaliste qui croit en l'âme cérébrale se contredit nécessairement. Mais rappelez-vous la différence entre le *Critical Realism* et l'épistémologie de Taine. M. Bergson suppose deux hypothèses, qui sont rejetées par le *Critical Realism* : 1° que le réaliste doit être agnostique à l'égard du monde physique et 2° qu'une partie de la réalité ne peut pas avoir une indépendance, même partielle, de la totalité. Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses ne nous paraît bien établie.

Remarquons ces diverses assertions de M. Bergson, que le contenu de la perception n'éclaire pas la réalité externe, et que la catégorie de l'espace est sans validité au delà de l'expérience : « Mais le réa-

lisme », écrit-il, « consiste précisément à tenir pour artificielles ou relatives les lignes de séparation que notre représentation trace entre les choses ». Ou encore : « Le réaliste oublie qu'il a situé le réservoir (des virtualités cachées, la *chose*, en tant que réalité en soi) hors de la représentation et non pas en elle, hors de l'espace et non pas dans l'espace ». Il est évident qu'il croit que le réaliste ne peut pas maintenir la validité des catégories physiques. Si le *Critical Realism* a raison, les catégories de la science physique sont valides. Mais si valides qu'elles soient, elles n'épuisent pas la réalité. Remarquez bien aussi que, selon l'*Evolutionary Naturalism*, il y a des niveaux de causalité et de contenu dans le monde physique. La différence entre ma théorie et celle de M. Bergson se trouve dans nos théories de la connaissance et dans nos conceptions du monde physique. Je suis sûr que je suis le plus rapproché du mouvement de la science.

DISCUSSION

M. Lalande. — Je remercie d'abord M. Sellars de son exposé, qui soulève des idées fort intéressantes ; je lui avoue ensuite que bien des points me restent obscurs dans sa conception du *Critical Realism* ; mais j'y aperçois cependant comme dans un demi-jour des vues qui me paraissent fortes, et propres à rafraîchir nos idées en face du problème de l'esprit. Je lui demanderai donc, s'il le veut bien, de préciser sa thèse, notamment dans son rapport avec quelques-unes des conceptions familières qui peuvent nous servir de points de repère pour la mieux comprendre. Pour Taine, dont il vient de parler, le psychique et le physique sont respectivement comparables, le premier à un texte, le second à la traduction de ce texte. Dans le domaine de la psychologie, le texte seul est clairement intelligible, nous n'avons que l'idée la plus vague de la traduction. Au contraire, en ce qui concerne le monde physique, la traduction est très lisible : nous devons conclure, par analogie, qu'elle correspond aussi à un texte, mais nous n'avons aucune idée de celui-ci. Pour M. Sellars, il me semble au contraire que l'objet physique seul existe d'une manière complète et continue, et contient en soi ces « catégories » d'ordre, de relation, de quantité, de *behavior* que notre esprit arrive à reproduire dans la connaissance. Le psychique n'est-il qu'une propriété départementale de cette réalité, qui n'est présente que là où il y a un cerveau, de même que des réflexes, par exemple, ne se produisent que là où il y a un système nerveux, ou bien constitue-t-il une réalité plus fondamentale, plus universellement présente ? Se retrouve-t-il ailleurs, sous une forme plus humble, comme se retrouve la complexité de

la structure, mais cependant réelle, par exemple dans la plante ?

M. Sellars. — Il y a du qualitatif dans la plante, mais à un niveau très bas, auquel on pourrait peut-être arriver par dégradation à partir du niveau humain. Ce que soutient le *Critical Realism*, c'est que l'étude du monde physique nous permet d'affirmer la réalité de celui-ci, mais ne nous permet pas d'en saisir complètement la nature propre, comme on croyait le faire au temps où régnait plus ou moins expressément l'idée d'une réduction possible de la réalité matérielle aux éléments constitutifs du mécanisme. C'est à ce point de vue que correspondait l'idée d'un texte et d'une traduction, chacun dans une langue bien définie et dont nous connaîtrions les éléments, sinon leurs combinaisons. L'idée que nous pouvons saisir l'essence du monde extérieur se comprend, soit dans l'idéalisme, soit dans le réalisme naïf. Mais l'idéalisme se figure à tort que les choses ne sont que des représentations ; et le réalisme naïf, que nous les voyons telles qu'elles sont. Le *Critical Realism* admet des réalités que nous connaissons, mais dont la connaissance, qui est un ensemble d'états ou d'actes psychiques, ne constitue pas, et surtout n'épuise pas la nature. Ces représentations ne sont que des « contenus », conditionnés par les fonctions du cerveau ; elles servent à diriger notre choix, à nous adapter aux choses ; mais elles n'en fournissent pas une connaissance qui nous assimile à leur vraie nature.

M. Lalande. — Alors, si je comprends bien, vous vous opposez au phénoménisme : vous admettez au point de départ, comme Descartes, Leibniz, Kant et contrairement à Renouvier, qu'il y a des substances qui nous dépassent, et avec lesquelles nos représentations sont seulement en correspondance ; et ces substances, pour vous, ne sont pas, en tant que réalités, quelque chose de spirituel ou d'analogue à l'esprit, comme la volonté de Schopenhauer, par exemple ?

M. Sellars. — Je ne puis opposer aussi radicalement le spirituel et le physique : ils ne s'excluent pas plus que la matière et la forme. La conscience est une expression fonctionnelle du cerveau ; elle est par suite intérieure à ce qu'on nomme une réalité physique, et en continuité avec elle. Pour avoir le droit de dire qu'elle n'est pas dans le cerveau, il faudrait connaître toute l'essence de celui-ci, savoir, par exemple, comme Descartes croyait le savoir, qu'il ne s'y trouve que des déterminations de forme géométrique et de mouvement. Or, ce n'est certainement pas le cas. Le contenu que nous saisissons

directement dans la connaissance n'est pas la chose elle-même, vers laquelle cependant notre connaissance est orientée, et sans laquelle elle n'a pas de sens. Elle n'en reproduit que les rapports, le *pattern*, sans en épuiser la nature.

M. Lalande. — En ce sens, votre position me paraît surtout voisine du « réalisme transfiguré » de Spencer, qui suppose déjà cette correspondance, sans identité, entre les pensées humaines et les choses matérielles. Il admet une réalité physique dont nous n'aurions la notion que par analogie, comme si nous ne connaissions un cube que par sa projection sur un cylindre (*Principes de Psychologie*, VIIe partie, à la fin). Supposons non plus une figure fixe, mais un système en voie de transformation, le *behaviorism*, tel que vous l'entendez, consistera à étudier les variations de cette projection et à en déterminer les lois, qui contiendront certaines relations identiques, analogiquement, à des relations de la chose elle-même?

M. Sellars. — Le *Critical Realism* présente en effet des ressemblances avec la théorie de Spencer, mais il en diffère en ceci : Spencer conserve l'idée d'un phénomène spirituel opposé à une matière essentiellement mécanique, comme deux choses séparées en nature. Pour nous, il n'y a pas seulement entre l'un et l'autre, comme le représenterait cette comparaison, une correspondance entre deux séries d'événements reliés par le parallélisme de leur suite dans le temps. Il y a ce qu'on pourrait appeler une « corrélation psycho-fonctionnelle ». Les processus nerveux de l'ordre supérieur constituent des activités de comparaison, d'abstraction, de réarrangement, ce qui est précisément la caractéristique de l'esprit.

M. Lalande. — Il me semble que Spencer met aussi quelque chose de ce genre dans la vie du système nerveux, en tant qu'organe d'adaptation des « relations internes » aux « relations externes ». Voulez-vous me permettre, non pour réfuter, mais pour mieux éclairer votre thèse, de vous présenter deux objections? La première porterait sur la manière de concevoir les catégories que vous énumériez précédemment comme inhérentes à la réalité, telle qu'elle est indépendamment de la connaissance. Que l'action, le *behavior*, soit un caractère du réel, en lui-même, et sans relation à la représentation inadéquate que nous en formons, cela se comprend, me semble-t-il, assez aisément. Mais je ne puis mettre aussi facilement dans les choses en soi des catégories comme l'espace, le temps, l'ordre, la quantité, qui ne me paraissent avoir de sens, en tant que catégories, que dans une pensée.

M. Sellars. — Il y a correspondance, non identification entre ces catégories et la chose connue. Le réel n'est pas un ensemble de positions dans un espace réel, qui serait lui-même une sorte de réceptacle vide, semblable à l'espace des mathématiciens, mais un ensemble d'actions et de rapports, dont l'ordre est partiellement, mais véridiquement, représentable pour nous par nos relations spatiales. C'est par une pression irrésistible de la matière de notre connaissance que nous en arrivons à la penser comme étendue. Et de même pour le temps. Ce que nous disons des rapports de position, de contour, de distance, de direction, correspond point par point à certains traits de la réalité.

M. Lalande. — Mais un ordre spatial peut-il correspondre à autre chose qu'à un autre ordre spatial ? Car ce qui fait l'espace n'est pas seulement l'intuition visuelle ou tactile, mais un certain type d'ordre entre les éléments. C'est ainsi seulement qu'une figure correspond à une de ses transformations, par exemple une projection. Et, d'autre part, si l'on considère ces propriétés spatiales comme des réalités, en dehors de la représentation, ne tombe-t-on pas sous une forme ou sous une autre dans des antinomies comme celles de Kant ?

M. Sellars. — Kant n'argumente que contre la possibilité d'un monde fini contenu dans un espace vide infini. Mais je n'admets pas qu'il y ait rien de ce genre : ce serait réaliser une abstraction. Le monde peut être fini sans qu'il y ait une limite du monde. Les derniers électrons seraient en mouvement, et ce mouvement serait limité par leurs propres lois d'attraction et de répulsion. Dire que plus loin il y a le vide signifierait seulement qu'au delà de ces derniers électrons il n'y a rien. — Mais entre les éléments matériels qui constituent le monde, il faut admettre un ordre intrinsèque auquel correspond l'ordre de nos perceptions. La nature n'est pas dans le temps et dans l'espace ; ce sont le temps et l'espace qui sont dans la nature. Et la science a précisément pour objet de dégager ces caractères, sous la forme des lois multiples qu'elle énonce.

M. Lalande. — Dans ce cas il ne s'agit pas de *catégories* déterminées soit dans la nature, soit dans l'esprit, mais de concepts interprétatifs que nous formons par une sorte de « colligation », au sens où Whewell employait ce mot, et que nous adaptons graduellement au contenu de nos sensations. Je l'admettrais volontiers, réserve faite pour l'effort fondamental de notre *raison cons-*

tituante, qui n'est pas seulement un besoin biologique et qui nous pousse à construire ces concepts interprétatifs.

M. Sellars. — Il y a un ordre des choses spatial et temporel qui est un ordre réel, mais qu'on ne peut apercevoir sans une matière ordonnée qui le manifeste à la perception, et ce que j'appelle les catégories est précisément la manifestation de cet ordre objectif; un ordre intrinsèque est dans les choses, et nous le saisissons par un effort, mais nous ne le créons pas de toutes pièces.

M. Lalande. — Si nous sommes, au moins partiellement, d'accord sur ce point, je passerai à ma deuxième objection. Comment est-il possible de mettre les qualités perçues « dans le cerveau » ? Si le cerveau, en tant que fragment du monde physique, contient les qualités sensibles, il les contient, semble-t-il, au même titre que les contiendrait n'importe quel objet : une pierre, par exemple, ou un morceau de bois : contenir le rouge, en ce sens, c'est donc être rouge. Mais, d'autre part, on ne peut attribuer à un objet physique le rouge en tant que rouge, puisque la science admet précisément que la réalité physique du rouge en tant que rouge est une certaine longueur d'onde définie.

M. Sellars. — Entre les processus cérébraux qui dirigent la conduite d'un être intelligent, tels que se les représente le *behaviorism*, et les processus conscients qui nous apparaissent comme ayant, eux aussi, le même genre de relation à cette conduite, je ne vois pas la dualité de deux ordres de choses irréductibles, l'un causal et l'autre finaliste, qui s'accorderaient par hasard, et dont l'un des deux serait une doublure superflue. Dans l'un comme dans l'autre, le tout agit sur les parties comme les parties sur le tout. Rien de ce que contient la représentation n'est inutile à la détermination de la conduite. Dès lors les qualités, en tant que *qualia*, qui appartiennent au monde conscient, peuvent être des propriétés appartenant à la vie du cerveau. Il n'y a au contraire aucune raison de les supposer dans une pierre ou un morceau de bois, parce qu'ils n'ont pas la complexité fonctionnelle suffisante pour former les opérations nécessaires à la production des qualités.

M. Lalande. — Si les qualités proprement dites ne peuvent se rencontrer que dans le cerveau, n'en est-il pas de même de toutes les autres catégories, en tant que pensées ? Par suite, l'objet en soi, indépendant, nous sera totalement inconnu et il ne restera comme réelle que l'objectivité construite, c'est-à-dire la représentation.

M. Sellars. — Le scepticisme est toujours possible. Mais si le réalisme n'enferme pas de contradiction, il doit être préféré comme étant l'hypothèse la plus simple. Ce n'est pas autre chose que le postulat d'après lequel le contenu de la perception a une valeur cognitive en ce qui concerne la forme, le réseau de relations qui sont le *pattern* du monde extérieur. La science est réaliste, et les déterminations qu'elle établit sont pour elle des propriétés des choses.

M. Lalande. — Autrement dit, la science est réaliste en tant qu'elle qualifie de réalité le système de représentations auquel elle aboutit et que nous n'avons pas de réalité supérieure à lui opposer? Je vois bien là un des sens de « réalité » auquel j'adhère volontiers. Mais s'il n'y a pas de réalité supérieure à celle-là, il y a cependant un autre réel, celui qui se rattache au sentiment immédiat de nous-mêmes (et peut-être des autres en tant que semblables à nous). En tout cas nous jugeons de la réalité de deux manières différentes : par le sentiment du donné, qui peut contenir de l'illogique, et par l'exclusion de l'illogique, auquel nous refusons droit de cité dans notre monde, et que nous considérons comme une apparence.

M. Sellars. — Il y a quelque chose de plus, à quoi l'un et l'autre me paraissent subordonnés. Le dualisme de l'objet réel et du sujet qui le connaît est une condition de toute connaissance, de laquelle nous partons, et qui, par conséquent, ne pourrait être mise en doute que si elle se heurtait à une contradiction intrinsèque. Il a semblé quelquefois aux théoriciens de la connaissance qu'il en était ainsi. Mais les considérations sur lesquelles je viens d'appeler l'attention de la société me paraissent montrer qu'il n'en est rien.

M. Léon Brunschvicg. — Après cette discussion si approfondie entre M. Sellars et M. Lalande, je prends la parole surtout pour témoigner à notre collègue américain l'intérêt que nous inspire sa communication, l'admiration que nous fait éprouver son aisance magistrale à défendre, à fortifier ses positions philosophiques. Il appartient au parti réaliste ; mais une fois proclamé le principe de son adhésion, il donne à la critique idéaliste la plupart des satisfactions qu'elle réclame; de telle sorte que, sur le fond des choses, nous sommes tout près de nous entendre à travers les inévitables divergences de la terminologie. S'il subsiste un dissentiment, je crois qu'il pourra être mis en évidence, d'une façon assez aisée et assez rapide, par une référence, assurément très honorable, à un texte

bien connu des *Méditations* des Descartes : « Par exemple, je trouve dans mon esprit deux idées du Soleil toutes diverses ; l'une tire son origine des sens, et doit être placée dans le genre de celles que j'ai dit ci-dessus venir du dehors, par laquelle il me paraît extrêmement petit ; l'autre est tirée des raisons de l'Astronomie, c'est-à-dire de certaines notions nées avec moi, ou enfin est formée par moi-même de quelque sorte que ce puisse être, par laquelle il me paraît plusieurs fois plus grand que toute la Terre. Certes, ces deux idées que je conçois du Soleil ne peuvent pas être toutes deux semblables au même Soleil, et la raison me fait croire que celle qui vient immédiatement de son apparence est celle qui lui est la plus dissemblable. » Il y a donc bien chez Descartes, comme chez M. Sellars, *une double théorie de la connaissance* ; mais le Soleil vrai, pour Descartes, c'est le *Soleil intérieur*, parce qu'en nous est l'intelligence, tandis que le *Soleil extérieur* ne correspond qu'à une image adventice, à une apparence sensible. Pour M. Sellars, et si je l'ai bien compris, ce qui vient de nous est, au contraire, illusoire : ce sera, par exemple, la couleur que nous projetons sur les choses en vertu de notre conformation organique, tandis que la réalité des choses consiste dans la manière dont elles s'installent en dehors, dont elles prennent place dans l'espace. Pourtant, quand on considère la façon dont nous constituons l'espace, en créant, par exemple, l'espace de l'astronome où le Soleil a des dimensions énormes, en opposition à l'espace ordinaire, à l'espace optique, où il n'est qu'un gros fromage de Hollande, il est bien difficile de contester que l'évolution progressive de la science, que le développement indéfini de nos interprétations de l'espace, donne gain de cause au rationalisme et à l'idéalisme. Rien n'est moins donné que le vrai.

M. Sellars. — Je ne crois pas non plus que le vrai soit donné tout fait ; j'admets qu'il faut une activité de l'esprit pour le constituer. La vérité est quelque chose qui se développe, qui croît en volume et en signification. Les vieilles croyances sont réinterprétées et de nouveaux faits assimilés. La connaissance n'a rien d'une fabrication automatique. Ses différentes parties sont plus ou moins parfaites, et plus ou moins en train de changer. — D'autre part, si je ne partage pas l'opinion de Descartes, c'est parce que je n'admets pas comme lui que l'étendue et le mouvement épuisent la nature de l'objet. C'est un résultat de son rationalisme qui ne retient que les idées claires ; pour moi, je suis plutôt empiriste : les catégories qui représentent la nature de l'objet dans notre connaissance se développent par l'effort ; et le

progrès, dans ce développement, consiste à les faire correspondre de mieux en mieux à ce qu'il s'agit de connaître. Que les idées soient des produits historiques, et qu'elles aient une valeur instrumentale, le réalisme critique est d'accord en cela avec le pragmatisme : mais il va plus loin que lui en accordant que, dans la mesure où la connaissance est faite, où, par conséquent, elle est vraie, elle constitue un ensemble de renseignements sur la nature des choses.

M. Parodi. — Si j'ai bien compris M. Sellars, le réalisme n'est pas pour lui susceptible d'une démonstration proprement dite : il est posé comme un postulat nécessaire, comme un besoin spontané de la pensée. Je me demande si, de ce point de vue, on n'est pas entraîné plus loin que M. Sellars ne veut aller ; si, pour rejoindre le sens commun, il ne faut pas revenir jusqu'au réalisme intégral de la connaissance commune, qui affirme la réalité extérieure, non seulement de l'objet, mais encore des qualités elles-mêmes : aussi bien, n'est-ce pas ce que fait M. Bergson, par exemple, lorsqu'il constitue la réalité avec des images ? Que si l'on s'y refuse, comment justifier en bonne logique le choix de tel point d'arrêt plutôt que de tel autre ?

D'autre part, la réalité telle que se la représente M. Sellars, semble ordonnée en elle-même et déterminée déjà selon les catégories qu'il énumérait tout à l'heure, structure, ordre, *behavior*, etc. Or, il me paraît difficile de concevoir les catégories autrement que comme les différents types de relations qui déterminent nos états de conscience, c'est-à-dire de les concevoir comme existant en dehors de la pensée, ou au moins sans la pensée. Un rapport entre termes n'a de sens que par le jugement qui relie ceux-ci sans les confondre ; en eux-mêmes, de purs objets ne peuvent être que ce qu'ils sont, sans rapport à rien d'autre : l'ordre ou la structure n'étant qu'un rapport entre chacun d'eux et les autres, ou entre les parties de chacun d'eux, ne peut apparaître qu'avec la pensée qui les compte, ou les parcourt, ou les perçoit. L'illusion est manifeste qui nous fait croire un ordre donné extérieurement à la pensée, au moment même où nous le concevons dans et par un acte de la pensée.

M. Sellars. — C'est justement par l'exercice et l'effort de la pensée que l'on peut concevoir un monde objectif. La connaissance est un produit ; la pensée implique une certaine activité et un certain contenu. En ce sens, l'ordre qui se dessine dans la pensée existe réellement en dehors d'elle, dans les choses.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE
DE LA PHILOSOPHIE

Fascicules n°s 1 et 2

2e ÉDITION

Séance du 3 mai 1923.

AVERTISSEMENT

Avant de réunir en un volume les vingt et un fascicules qui forment le *Vocabulaire philosophique* et qui ont paru dans le *Bulletin* de la Société de 1902 à 1922, il nous a semblé utile de remettre sous les yeux de MM. les Membres de la Société le texte de la lettre A, qui n'avait pas été soumis à une revision aussi complète que les autres, et qui n'avait pas été imprimé dans la même forme.

Le présent Bulletin constitue donc une seconde édition des deux premiers fascicules du *Vocabulaire* publiés en juillet et août 1902.

Elle a été revue d'un bout à l'autre par M. André Lalande, qui s'est efforcé de mettre le texte en harmonie avec l'ensemble du travail et de compléter les articles qui paraissaient insuffisants.

Elle a ensuite été soumise de nouveau à MM. les Membres et Correspondants de la Société de philosophie, suivant la méthode adoptée pour les fascicules précédents et l'on trouvera plus loin leurs additions, corrections ou observations. En laissant de côté les modifications purement matérielles, ou qui ne portent que sur des détails, nous signalons en particulier les articles suivants qui ont été ajoutés, complétés ou très sensiblement remaniés : *Abstrait*, *accident*, *action*, *activisme*, *activité*, *admettre*, *a fortiori*, *aliénation*, *amoral*, *analogie*, *analyse*, *âne de Buridan*, *anesthétique*, *animalité*, *anomie*, *anormal*, *anthropologie*, *antimnésie*, *antimorale*, *apparence*, *apparent*, *appeler*, *appellatif*, *a priori*, *arbre de Porphyre*, *archétype*, *argument*, *ascendant*, *assomption*, *atome*, *atomistique*, *attente*, *attitude*, *attraction*, *attribut*, *authentique*, *automate*, *automatique*, *autonomie*, *autoptique*, *axiologie*, *axiomatique*, *axiome*.

Quelques améliorations typographiques ont été apportées aux titres courants; on se propose de faire paraître aussitôt que possible l'ouvrage entier sur le même modèle, avec des compléments, constitués par les nouveaux matériaux que M. André Lalande a eu l'occasion de recueillir lui-même, ou qu'il a reçus de divers correspondants depuis la publication des fascicules auxquels ils se rapportent.

Les fascicules du *Vocabulaire philosophique* ont paru dans les numéros du Bulletin de la Société de philosophie portant les dates suivantes :

1-2. **A.** Juillet et août 1902.
3-4. **B.-C.** Juin et juillet 1903.
5-6. **D.** Juillet et août 1904.
7-8. **E.** Juin et juillet 1905.
9. **F.-G.** Août 1906.
10. **H.** Août 1907.
11. **I** à **Indiscernable.** Août 1908.
12. **Individu** à **Kinesthésique.** Août 1909.
13. **L** à **Métaphysique.** Juillet 1910.
14. **Métapsychique** à **Nous.** Juin 1911.
15. **O** à **Personnel.** Juin 1912.
16. **P** (fin). Juin 1913 (paru en février 1914).
17. **Q.-R.** Avril 1914 (paru en juin 1915).
18. **Sacré** à **Styliser.** Janvier 1917.
19. **Subalternante** à **Système.** Mars 1917.
20. **T.** Janvier 1921.
21. **U-Z.** Février 1922.

---

1. A. Symbole de la proposition *universelle affirmative** en Logique, suivant les vers mnémoniques classiques :

Asserit A, negat E, verum generaliter ambo ;
Asserit I, negat O, sed particulariter ambo.

2. A... ou An... (G. ἀ privatif). Préfixe employé assez librement, dans la langue philosophique contemporaine, pour former des termes ayant le sens strict de privation, non de contrariété. Voir *Amoral**, *anesthétique**, etc.

A = A. Formule souvent employée pour exprimer le *principe* d'identité**.

CRITIQUE

Si cette formule est entendue au sens des logisticiens, elle ne doit pas être tenue pour primitive : elle se déduit en effet de la formule $a \supset a$ et de la définition du signe = (au sens logique) :

$$\begin{cases} a = b . \supset_{\mathrm{Df}} : a \supset b . b \supset a . \\ a \supset b . b \supset a : \supset_{\mathrm{Df}} : a = b . \end{cases}$$

Si elle est entendue au sens large, elle devrait s'écrire : A ≡ A.

Abaliété, voir *Aséité**.

Abaque, G. Ἄβαξ; L. *Abacus*.

A. En Arithmétique, tableau servant à effectuer les additions et soustractions (analogue à un boulier-compteur). Aussi l'art du calcul numérique s'appelait-il au moyen âge *abaque* (*Liber Abaci*, de Leonardus Pisanus, dit Fibonacci, 1202).

B. En Logique (*abaque de* Jevons), tableau à double entrée représentant les combinaisons de n termes simples a, b, c,... et de leurs négations*, au nombre de 2^n. Ce tableau sert à tirer les conséquences logiques de prémisses données, suivant la méthode de Jevons (*Pure Logic*, p. 80).

Rad. int. : Abak.

Abduction, G. Ἀπαγωγή. — Aristote appelle ainsi un syllogisme dont la majeure est certaine et dont la mineure est seulement probable : la conclusion n'a qu'une probabilité égale à celle de la mineure. (*Prem. Anal.*, II, 25 ; 69ᵃ 20 et suiv. Voir *Apagogique**.

Peirce appelle *abduction* tout raisonnement dont la conclusion est seulement vraisemblable.

Voir *Raisonnement**.

Rad. int. : Abdukt.

Aberration, D. *Abirrung*; E. *Aberration*; I. *Aberrazione*. (Ces deux derniers mots sont de sens large, et s'appliquent presque à tout désordre mental).

A. Sens technique : anomalie d'une fonction spéciale, qui l'empêche d'atteindre sa fin normale : aberration de la vue, d'un instinct.

B. Sens vulgaire : trouble mental caractérisé par une erreur, une absurdité, un oubli graves, mais passagers, dans une matière bien connue du sujet.

CRITIQUE

Le sens **B** est à éviter toutes les fois qu'il peut prêter à confusion.

Rad. int : **A.** Deviac; **B.** Aberac.

Observations de MM. les Membres et Correspondants de la Société.

Sur **Aberration.** — Il importe de distinguer, au sens **A**, *aberration* et *déviation*. Le mot *aberration* devrait être plus spécialement réservé aux anomalies, qui, à tort ou à raison, paraissent évitables, et par suite, surtout aux anomalies des fonctions intellectuelles. Cf. cette phrase de Proudhon : « La recherche de l'absolu est le caractère du génie humain ; c'est à cela qu'il doit ses *aberrations* et ses chefs-d'œuvre. » *Justice*, Dixième Étude ; ch. III, 23. (**L. Boisse.**)

Abnégation, D. *Entsagung*; — E. *Abnegation*; (rare); *Self-denial*; — au sens **B**, *Self-sacrifice*; — I. *Abnegazione*).

A. Renoncement de l'homme à tout ce qu'il a d'égoïste, et même d'individuel, dans ses désirs.

B. En un sens moins fort, sacrifice volontaire, au profit d'autrui, d'une tendance naturelle. *Absolument* : sacrifice volontaire de soi-même aux autres. Cf. *Altruisme**.

État d'esprit consistant dans la disposition à ce sacrifice.

Rad. int. : Abneg.

Sur **Abnégation**. — Par son origine historique, par son sens technique, ce terme qui appartient surtout à la langue de la morale ascétique et chrétienne, se rattache à l'Évangile (Matth., XVI, 24; Luc, IX, 23, etc.). « Si quis vult venire post me, abneget semetipsum et tollat crucem suam quotidie. » Il implique primitivement la *négation de l'égoïsme* qui se fait centre et tout, la négation par conséquent d'une négation et d'un obstacle à la vie supérieure de l'esprit et à l'union divine. C'est affaiblir ou même dénaturer la signification du mot que de lui faire désigner un simple désintéressement social ou un altruisme pratiquant : ce renoncement pour les autres vient de plus profond et vise plus haut; il exprime la libération de l'âme par une charité universelle. — Tel est le sens traditionnel, ainsi que le définit par exemple l'avertissement placé en tête des « Institutions de Thaulère (Tauler), traduites par les religieux de l'ordre des Frères Prêcheurs (Dominicains) du Faubourg Saint-Germain » (3e édition, 1681). « L'abnégation de soi-même n'est autre chose qu'un oubli général de tout ce qu'on a aimé dans la vie passée,... parce que notre avancement en Dieu n'arrive à sa perfection que par la ruine de notre vieil homme. » Leibniz écrivait à Morell le 24 novembre 1696 : « J'ai acheté les œuvres de Sainte Thérèse et la vie d'Angèle de Foligno où je trouve des choses admirables, reconnaissant de plus en plus que la véritable théologie et religion doit être dans notre cœur par une pure *abnégation* de nous-mêmes, en nous abandonnant à la miséricorde divine. » (Baruzi, *Leibniz*, Bloud, 1909, p. 337.) Ce mot d'abnégation est employé plusieurs fois par Leibniz en ce même sens, résumé dans ce texte curieux et énergique : « La négation de soi-même est la haine du non-être même en nous, et l'amour de la source de notre être personnel, c'est-à-dire de Dieu. » (*Ibid.*, p. 375.) Renier le *moi haïssable*, c'est préparer l'avènement du *moi meilleur*. (**Maurice Blondel.**)

L'abnégation est une variété, une espèce de sacrifice. C'est un sacrifice qui implique, au préalable, une sorte de renoncement *intellectuel*. Il y a un jugement de séparation, un jugement par lequel nous déclarons que telle tendance ou passion, tel intérêt doivent disparaître de notre horizon, se trouvent *niés* (*negare*), placés loin de nous (*ab*). Dès lors, l'amputation n'est pas douloureuse. L'affectif est réduit au minimum. En un sens, l'abnégation nous épargne la peine du sacrifice. Le sacrifice est une abnégation qui commence par le cœur; l'abnégation est un sacrifice que l'intelligence inaugure, consomme et épuise. L'abnégation est la forme intellectuelle du sacrifice. (**L. Boisse.**)

Il nous paraît douteux que le mot ait réellement cet import intellectualiste. *Negare* a d'ailleurs, en latin, un sens beaucoup plus actif et affectif, moins étroitement logique que le français *nier*. Il veut dire aussi bien *refuser* : « Negare opem patriæ. » (**A. L.**) — Non seulement *negare* n'a pas un sens purement intellectuel, mais je ne vois pas qu'en fait, ce qui importe davantage, l'usage justifie la restriction du mot à ce qui dépend de l'intelligence. On dira très bien que telle vieille domestique a soigné ses maîtres avec une parfaite abnégation; en quoi serait-ce l'intelligence qui « inaugurerait » ce sacrifice? Le sens impliqué dans ce mot est celui d'un degré de désintéressement, ou d'une expression du désintéressement qui dépassent le simple « oubli » de soi. (**G. Belot.**)

Aboulie, (G. Ἀβουλία; D. *Abulie, Willenslosigkeit*; E. *Aboulia*; I. *Abulia.*

Ensemble de phénomènes psychologiques anormaux, « consistant dans une altération de tous les phénomènes qui dépendent de la volonté, les résolutions, les actes volontaires, les efforts d'attention ». — *Aboulie motrice*, celle qui se manifeste par des hésitations ou même une radicale incapacité d'agir, quoique sans paralysie, dans les mouvements musculaires; *Aboulie intellectuelle* (appelée par GUGE *aprosexie*, incapacité de s'appliquer), celle qui se manifeste par le trouble ou l'impossibilité de l'attention; *Aboulie systématisée*, celle qui porte sur une certaine catégorie d'actes seulement; *Aboulie de résistance*, celle qui consiste en une exagération pathologique de l'esprit de contradiction dans les actes. (D'après Pierre JANET, ap. RICHET, V°.)

1. **Absence**, D. *Abwesenheit;* E. *Absence*; I. *Assenza.*

Caractère de ce qui n'est pas en un ieu ou en un sujet déterminé, alors que sa présence en ce lieu ou en ce sujet est considéré comme normale, comme habituelle, ou pour le moins comme réalisée en d'autres circonstances.

Table d'absence. Voir *Tables**.
Rad. int. : Absent.

2. **Absence**, D. *Zerstreutheit*; E. *Absent mindedness*, *Abstraction*; I. *Distrazione.*

PSYCHOL. Forte distraction momentanée rendue sensible par un manque d'adaptation aux circonstances.

Rad. int. : Distrakt.

Absolu, du L. *Absolutus*, participe de *absolvere*, « détacher » et « achever »; d'où le mélange dans le mot français et dans ses équivalents modernes des deux idées d'indépendance et de perfection. — D. *Absolut*; E. *Absolute*; I. *Assoluto.* S'oppose dans presque tous les sens à *relatif**.

1. LOGIQUE et PSYCHOLOGIE.

A. « (Terme) absolu », chez les grammairiens, par opposition aux « termes

---

Sur **Aboulie**. — Des actions dont le contenu reste le même peuvent être exécutées à divers degrés de perfection psychologique, avec une tension psychologique plus ou moins élevée. J'ai été amené à distinguer grossièrement neuf degrés principaux que l'on peut désigner de la façon suivante : 1° Actes réflexes; 2° Actes suspensifs; 3° Actes sociaux; 4° Actes intellectuels; 5° Actes asséritifs; 6° Actes réfléchis; 7° Actes ergétiques ou rationnels; 8° Actes expérimentaux; 9° Actes progressifs. (Cf. *La tension psychologique, ses degrés, ses oscillations*, The British Journal of Psychology, Medical section, octobre 1920, janvier et juillet 1921.) A chaque degré se présentent des troubles de l'action, qui perd le degré supérieur, et qui retombe, souvent avec exagération, au degré inférieur. Le mot *aboulie*, quand il est employé d'une manière précise, ne désigne pas la suppression d'une action d'un degré quelconque; il désigne exactement la suppression de l'action réfléchie, l'impossibilité de donner à l'acte la forme d'une décision, c'est-à-dire d'une volonté ou d'une croyance arrêtées après délibération. Le plus souvent, il y a en même temps chute au degré inférieur, exagération de l'action asséritive que l'on désigne sous le nom d'impulsion ou de suggestion. (**Pierre Janet.**)

Sur **Absence**. — L'idée d'absence est importante en psychologie, et il n'en a pas été suffisamment tenu compte jusqu'ici. Il y a, en réalité, une *conduite de l'absence* qui est l'un des points de départ de la notion du temps et de la notion du passé. La conduite de l'absence comporte une certaine forme de la conduite de l'attente, avec une agitation spéciale par dérivation. (**Pierre Janet.**) — Cf. *Attente**.

Sur **Absolu**. — Le § **E** a été divisé en deux (actuellement **E** et **F**), et la fin de la *Critique* a été modifiée corrélativement, pour tenir compte des observations suivantes de MM. **Maurice Blondel** et **Emmanuel Leroux**.

relatifs », désigne ceux qui expriment des notions considérées comme indépendantes, en ce sens qu'elles ne sont pas posées comme impliquant un rapport à un autre terme : *Homme* est un terme absolu, *père* un terme relatif. (LITTRÉ.)

B. Indépendant de tout repère ou de

On doit prendre garde de ne pas identifier l'*absolu*, au sens ontologique et essentiellement spirituel, à la conception matérialiste et intrinsèquement inintelligible d'une réalité en soi et par soi, telle par exemple que la matière unique des alchimistes. Au sens fort du mot, l'absolu est, comme l'indique l'étymologie, ce qui ne relève d'aucune condition, ce dont tout dépend et ce qui ne dépend de rien, le complet en soi, celui qui seul peut dire : « Je suis celui qui suis », ou, comme l'a défini Secrétan : « Je suis ce que je veux ». Ce n'est pas l'École Éclectique qui a mis en valeur ce caractère de souveraine αὐτάρκεια. (**Maurice Blondel.**)

Dire que l'on considère la nature réelle ou *absolue* d'une chose, *indépendamment* de tout ce qu'il peut y avoir de partiel, de symbolique ou d'erroné dans la connaissance qu'on en a, ce n'est nullement affirmer que cette chose constitue *un Absolu*, une réalité existant en soi et par soi. Pourquoi ne concevrait-on pas la *nature absolue* d'un être dépendant, contingent, relatif? (**Emm. Leroux.**)

Le sens donné à ce mot par J.-J. GOURD a été relevé par M. **Brunschvicg.**

J.-J. Gourd, identifiant l'Absolu avec l'Incoordonnable, oppose l'Absolu à l'Infini comme le différent au similaire (*Philosophie de la Religion*, p. 248). — Il importe cependant de remarquer que le sens véritable du mot, en métaphysique, est le sens indiqué sous la lettre **E**, et que, dans ce sens-là, la notion d'Absolu est identique à la notion d'Infini, telle que l'entendent les modernes. (**Ch. Werner.**)

Peut-être ce mot a-t-il toujours souffert d'une certaine ambiguïté : dans son sens littéral et étymologique « détaché de..., sans connexions, indépendant » (d'où, par exemple, « ablatif absolu ») comme dans son sens métaphorique « fini, complet », comme le tissu détaché du métier. Dans la langue politique anglaise, l'expression « Monarchie absolue » a plutôt visé primitivement l'indépendance à l'égard de toute suzeraineté ou autorité extérieure, par exemple à l'égard du Pape; mais ensuite il n'est pas douteux qu'elle s'est appliquée à l'idée d'un gouvernement complètement monarchique.

Hamilton a critiqué l'Absolu de Schelling et de Hegel comme si c'était la chose-en-soi de Kant, inconnaissable, en tant qu'elle est « hors de toute relation » avec nos facultés de connaître. Mais pour eux le mot signifie plutôt *ce sans quoi* les termes de la relation sujet-objet disparaissent.

Nicolas de Cusa est peut-être le premier qui ait systématiquement fait usage d'*Absolu* pour désigner l'objet ultime de la spéculation philosophique. Ce terme est devenu usuel en ce sens chez plusieurs écrivains anglais contemporains, tels que M. Bradley et feu M. Bosanquet; et par suite il a été fréquemment l'objet des critiques des écrivains appartenant à l'école pragmatiste, comme W. James et M. F. C. S. Schiller. (**C. C. J. Webb.**)

En France, ce mot a été introduit dans l'usage philosophique courant par Victor Cousin, en 1817. Il le tenait peut-être de Maine de Biran, qui l'avait employé vers 1812. Voir Paul JANET, *Victor Cousin* et son œuvre, p. 70-71 et 107. (**V. Egger.**)

Sur « *Beau absolu* ». — N'y a-t-il pas là une expression vague pour une idée chimérique? (**J. Lachelier.**) — Sans doute, mais elle a été fréquemment employée dans l'École Éclectique, et même chez les littérateurs qui en étaient contemporains. On la rencontre encore aujourd'hui. (**A. L.**)

tout paramètre arbitraires. « Mouvement absolu; position absolue; température absolue. »

C. Qui ne comporte aucune restriction ni réserve en tant qu'il est désigné par tel nom ou qu'il reçoit telle qualification. « Nécessité absolue; opération absolument exacte; — alcool absolu. »

KANT, après avoir indiqué un autre sens du mot (voir ci-dessous **F**) ajoute : « Dagegen wird es auch bisweilen gebraucht um anzuzeigen dass etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist, z. B. die absolute Herrschaft[a]. » *Crit. de la Raison pure*, A. 324; B. 381 : « Von den transc. Ideen ». Il prévient un peu plus loin que c'est ce deuxième sens qu'il adopte. (Tout le passage est une analyse des diverses acceptions d'*absolu*.)

A ce sens se rattachent les expressions « Pouvoir absolu, monarchie absolue, ordre absolu », etc.; et par extension « caractère absolu », c'est-à-dire qui ne supporte aucune restriction et ne fait aucune concession.

« Sens absolu », le sens le plus fort d'un terme.

D. Synonyme d'*a priori** selon LITTRÉ : « En termes de métaphysique » (probablement au sens du XVIIIe siècle) « qui n'est pas relatif, qui n'a rien de contingent. Les idées absolues sont celles qui d'après la métaphysique ne viennent pas de l'expérience. » Sub V°.

Ce sens paraît être une interprétation partiellement inexacte de l'emploi de ce mot par Cousin, qui appelle souvent les principes rationnels des *vérités absolues*, au sens **E**; p. ex. : « Les vérités absolues supposent un Être absolu comme elles où elles ont leur dernier fondement. » *Le Vrai, le Beau, le Bien*, leçon IV, p. 70.

2. MÉTAPHYSIQUE. Le mot est ici employé substantivement dans la plupart des cas : « L'Absolu. » D. *Das Absolute*; E. *The Absolute*; I. *L'Assoluto*.

a. *Trad.* : « D'autre part, il est aussi employé quelquefois pour indiquer que quelque chose est valable à tous égards (sans restriction) par exemple : le pouvoir absolu. »

E. « Ce qui dans la pensée comme dans la réalité ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi-même sa raison d'être. » FRANCK, sub V°.

On peut rattacher à ce sens (bien que ce ne soit pas exactement le même) celui que J. J. GOURD a donné à ce mot, notamment dans *Les Trois Dialectiques* et dans la *Philosophie de la religion* : le non-coordonné, ce qui est en dehors de toute relation.

On peut en rapprocher aussi, quoique de plus loin encore, l'usage qui en a été fait dans l'alchimie, pour désigner la matière unique. BALZAC : *La Recherche de l'Absolu*.

F. Par suite, en un sens plus faible, et au point de vue de la « théorie de la connaissance » : la chose en soi, l'être tel qu'il existe en lui-même, indépendamment de la représentation qu'on en peut avoir. Voir LIARD, *La science positive et la métaphysique*, spécialement livre II, ch. IX et suiv. (où d'ailleurs cette acception est étroitement combinée à la précédente)

On peut rattacher ce sens à celui qu'indique Kant pour l'adjectif : « Das Wort *Absolut* wird jetzt öfter gebraucht, um bloss anzuzeigen dass etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte [a]. » *Krit. der reinen Vern.*, A. 324; B. 381 (voir plus haut, **C**). Mais nous ne croyons pas qu'on trouve chez lui, même à titre d'indication, le sens correspondant du substantif.

G. « Ce qui est en dehors de toute relation en tant que fini, parfait, achevé, total. Il correspond donc au τὸ ὅλον et au τὸ τέλειον d'Aristote. Dans cette acception, et c'est la seule dont je me serve, l'Absolu est diamétralement opposé, contradictoire même à l'infini, » HAMILTON, *Discussions sur Reid*, p. 14. Définition discutée par J. S. MILL, *Exam.*, chap. IV.

a. *Trad.* « Le mot *absolu* est le plus souvent employé aujourd'hui pour indiquer seulement que ce qu'on dit d'une chose est valable en tant qu'on la considère en elle-même et par suite intérieurement. »

mais comme étranger aux déterminations qui le constituent. — Cf. *Amoral**.

Spir dit en ce sens *illogique*, qu'il oppose à *antilogique*. « La réalité... est illogique, mais non antilogique. » *Nouvelles esquisses*, p. 20.

Ce mot avait été proposé dans la première rédaction du présent *Vocabulaire* pour représenter tout ce qui, dans l'homme, est au delà des fonctions intellectuelles. Mais il a soulévé de vives objections. Voir notamment en appendice la lettre de M. Maurice Blondel relative à l'idée d'*action*.

Rad. int. : Alogikal.

Altération, (G. Ἀλλοίωσις); D. *Alteration*, *Aenderung*; E. *Alteration* (sans import péjoratif); I. *Alterazione*.

A. Chez Aristote, changement dans la catégorie de qualité* : le fait de devenir ou de rendre autre.

Ce sens se rencontre encore dans la langue technique de la théorie de la connaissance ou de la dialectique : « L'altération est une notion originale au même titre que la qualité... » Hamelin, *Essai*..., ch. III, § 2, A : « Comment constituer une notion intelligible et à peu près complète de l'altération en général. »

B. Dans le langage moderne, passage à un état différent ou anormal, considéré comme inférieur. « L'altération des couleurs d'un tableau. »

Rad. int. : **A.** (*action de devenir autre*) : Altresk ; *action de rendre autre* : Altrig. — **B.** Koruptesk, Koruptig.

Altérité, (G. ἑτερότης); D. *Andersheit*, *Anderssein*; E. *Otherness*, *Alterity* (rare); I. *Alterità*.

A. Caractère de ce qui est autre*. S'oppose à identité.

B. Spécialement, chez Renouvier, caractère de ce qui est autre que moi. (Ce sens lui est propre). Voir *Observations*.

REMARQUE

La notion d'*altérité* est au point de vue logique une relation symétrique et intransitive, qui a été représentée par O' (Schröder) ou par 1' (Couturat, *Les Principes de la logique*, § IV, dans l'Encyclopédie Ruge). Elle est ainsi définie comme négation pure et simple de l'identité.

Rad. int. : Altres.

Alternative, D. E. *Alternative*; I. *Alternativa*. — Voir *Disjonctif*.

A. Système de deux ou plusieurs propositions dont l'une au moins est vraie. C'est donc la *somme logique* de deux ou plusieurs Pp (qui ne sont pas nécessairement exclusives l'une de l'autre). Cette acception est rare.

B. Plus spécialement (mais plus ordinairement), système de propositions dont une seule est vraie. (Disjonction exclusive).

Renouvier appelle *principe de l'alternative* ce qu'on nomme d'ordinaire principe de milieu exclu. *Logique*, 2e éd., I, 249-252.

Sur **Altérité**. — Le sens où Renouvier prend ce mot nous a été signalé par **M. Louis Prat**, qui renvoie au texte suivant : « *De la relation comme catégorie*. Le sujet : ma pensée propre. L'objet : un coup du dehors. L'objet, c'est l'autre : une sensation, une traction, une poussée, un frottement, une douleur. Pas de localisation ; l'idée d'espace n'intervient pas encore : il n'y a qu'une opposition entre le moi et le non-moi. — « Ipséité, altérité, et synthèse : perception. Ce qui, au point de vue du moi propre, correspond aux termes de la relation en général : Distinction, Identité, Détermination. » Renouvier, *Derniers Entretiens*, p. 9 et 10 (copie d'une note rédigée par lui).

Il serait nécessaire, semble-t-il, pour la correspondance des termes de rétablir l'ordre suivant : Identité, Distinction, Détermination. Mais c'est également ainsi qu'ils sont énumérés dans la *Logique*, ch. XXVII. (A. L.)

Par suite, dans l'ordre pratique, possibilité ou nécessité de choisir entre plusieurs décisions à prendre.

C. Chacune des propositions ou des décisions qui font partie d'une alternative au sens **A** ou au sens **B**.

CRITIQUE

Il serait désirable d'adopter des noms différents pour les systèmes de propositions et pour chacune de celles-ci, par exemple, dans le premier cas, *alternative*; dans le second, *alternée* (ce dernier mot pouvant avoir un sens relatif : « *m* est l'alternée de *n* » signifierait : *m* et *n* sont les alternées d'une même alternative).

Rad. int. : **A.** Alternativ; **B.** Alternant.

Altruisme, D. *Altruismus*; E. *Altruism*; I. *Altruismo*.

Terme créé par A. COMTE, en opposition à *égoïsme**, adopté par SPENCER et devenu courant dans la langue philosophique.

A. PSYCH. Sentiment d'amour* pour autrui : soit celui qui résulte, instinctivement, des liens qui existent entre les êtres d'une même espèce; — soit celui qui résulte de la réflexion et de l'abnégation individuelle. Il comprend, d'après le *Tableau* du *Catéchisme positiviste*,

Sur **Altruisme**. — « J'adopte très volontiers ce mot (*altruiste*, adj.), que nous devons à M. Comte. Récemment un critique qui condamnait ce mot, comme étant de formation nouvelle (*as newfangled*), demandait pourquoi nous ne nous contentions pas des expressions bienveillant (*benevolent*) et bienfaisant (*beneficent*). Il y a à cela une raison fort suffisante. *Altruisme* et *altruiste* présentant à l'esprit, par leur forme aussi bien que par leur signification, les antithèses d'*égoïsme* et d'*égoïste* communiquent l'idée de cette opposition très vite, et avec une grande clarté, ce que ne font pas de même bienveillance ou bienfaisance et leurs dérivés, parce qu'ils n'impliquent pas directement l'antithèse. Cette supériorité dans la force expressive du mot facilite la communication des idées morales. » H. SPENCER, *Principes de Psychologie*, 8e partie; note au titre du chap. VIII : « Altruistic sentiments. » Traduction Ribot et Espinas, II, 638. Les chapitres précédents sont intitulés : « Egoistic sentiments, Ego-altruistic sentiments. »

Différentes modifications ont été introduites, à la séance du 3 mai 1923, dans la rédaction provisoire de cet article faite en vue de la deuxième édition :

1° Dans le § **A**, il était dit primitivement : « ... celui qui résulte instinctivement de la *solidarité* des êtres d'une même espèce. » M. **Beaulavon** a fait observer que ce terme était trop spécial, et impliquait une hypothèse, encore discutée, sur l'origine du sentiment altruiste instinctif.

2° Dans le § **B**, les mots « à l'individualisme » ont été ajoutés sur la proposition de MM. **Berthod, Gilson, Van Biéma**. Auguste Comte, a-t-on fait remarquer, était préoccupé de porter remède à l'individualisme du XVIIIe siècle. On pourrait presque dire, a ajouté M. **Berthod**, que son idée d'*altruisme* s'oppose surtout à la *Déclaration des droits de l'homme*. On sait d'ailleurs avec quelle insistance il a critiqué cette idée du *droit*.

3° Dans le même paragraphe, quelques lignes d'explication ont été ajoutées, sur la proposition de MM. **Gilson** et **Van Biéma**, pour faire comprendre en quel sens l'altruisme peut être opposé à l'utilitarisme : car il n'est pas douteux que Mill est très altruiste dans sa morale pratique, quoique son altruisme soit dérivé; et c'est d'ailleurs ce que visait la rédaction primitive par les mots : « dans une certaine mesure ». Mais il a paru nécessaire d'être plus explicite. (**A. L.**)

Altruisme, au sens d'Auguste Comte s'oppose d'une part à *égoïsme*; mais de l'autre il s'oppose aussi à *charité*. A l'inverse des doctrines qui (comme celle de La Rochefoucauld) ramènent tous les ressorts de la vie affective au seul amour-propre, l'altruisme estime qu'il y a un mouvement centrifuge aussi naturel et spontané que a tendance centripète. Sur ce fondement de nature, il fait reposer l'ordre

l'attachement, la vénération, la bonté.

B. Ethique. Doctrine morale, opposée à l'hédonisme, à l'individualisme*, et dans une certaine mesure à l'utilitarisme* (en tant que celui-ci ne veut faire appel, en principe, à aucun autre ressort moral que la recherche, par l'agent, de son véritable intérêt) : théorie du bien qui pose au point de départ l'intérêt de nos semblables, en tant que tel, comme but de la conduite morale. Cf. les formules de Comte : « Vivre pour autrui ; — L'amour pour principe, l'Ordre pour base, le Progrès pour but; etc. »

CRITIQUE

Nous avons distingué nettement les deux nuances du sens **A**, non seulement parce qu'au point de vue psychologique elles répondent à deux attitudes différentes, mais parce que M. Baldwin (*Dictionary*, sub V°) fait remarquer que le mot *altruisme* ne doit être employé que lorsqu'il s'agit d'une disposition consciente, non d'un instinct ou des habitudes créées par l'interdépendance* organique. On remarquera que, dans le *Discours préliminaire*, Comte emploie à plusieurs reprises *abnégation* comme synonyme d'altruisme.

Sur la distinction entre *altruisme* et *charité*. Voir ci-dessous la note de M. Blondel.

Rad. int. : Altruism.

Ambiguïté, D. *Zweideutigkeit*; E. *Ambiguity*; I. *Ambiguità*.

Double sens d'un mot ou d'une expression, soit par elle-même, soit suivant sa place et sa connexion. Cf. *Amphibolie**, *Equivoque**.

Rad. int. : Ambigues, — aj.

Ame, G. Ψυχή; L. *Anima*; D. *Seele*; E. *Soul*; I. *Anima*.

A. Le principe de la vie, de la pensée ou de toutes deux à la fois, en tant qu'il est considéré comme une réalité distincte du corps par lequel il mani-

---

social et moral, en complétant, en organisant la spontanéité de l'instinct par la réflexion de la science qui promeuvent l'humanité, par l'Ordre et le Progrès jusqu'au Culte religieux du grand Être humain. — Mais précisément parce que cet altruisme a sa source dans la nature et son terme de déploiement dans la société, il diffère radicalement de la charité qui, elle, ne se limite pas aux suggestions de la nature et à l'organisation positiviste des biens sociaux; elle dépasse l'ordre limité de cette solidarité à la fois spontanée et raisonnée, pour regarder les autres hommes *per oculos Dei*, pour justifier le don infini de soi, pour ériger Dieu en l'homme, au lieu d'ériger l'humanité en Dieu. En essayant de soumettre à son usage des termes, des sentiments, des idées d'origine chrétienne, comme celui d'abnégation, Comte les a dénaturés et comme décapités. (**Maurice Blondel.**)

Sur **Ame.** — M. **Prat** ajoute, aux textes cités dans le § **A** : « Zénon Cittien, Antipater dans ses livres *De l'âme* et Posidonius, nomment l'âme un esprit doué de chaleur, qui nous donne la respiration et le mouvement. » Diogène de Laerte, trad. anonyme (Amsterdam, Schneider, 1761), tome II, p. 172. (Vie de Zénon.) — M. **Van Biéma** rappelle le texte suivant de Leibniz : « Cependant pour revenir aux formes ordinaires ou âmes matérielles, cette durée qu'il faut leur attribuer, à la place de celle qu'on avait attribuée aux atomes, pourrait faire douter, si elles ne vont pas de corps en corps, ce qui serait la métempsychose » ; et la doctrine qu'il y oppose sur « la conservation non seulement de l'âme, mais encore de l'animal même et de sa machine organique, quoique la destruction des parties grossières l'ait réduite à une petitesse qui n'échappe pas moins à nos sens que celle où il était avant que de naître. » *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*. § 6 et 7. Voir tout le passage, et cf. *Théodicée*, 397.

Plus que le mot esprit, le mot *âme* évoque le sentiment de ce qui est *vital*, chaud, cordial. Mais le mot *esprit* n'exclut pas ces harmoniques (et l'étymologie le

feste son activité. « Ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως. » ARISTOTE, Περὶ ψυχῆς, 414ª 12. Cette réalité peut d'ailleurs être conçue soit comme matérielle : Ἡ ψυχὴ σῶμα λεπτομερές ». EPICURE, dans DIOG. LAERT., X, 33 ; « Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam » ; TERTULLIEN (*De Anima*, 8), etc. ; — soit comme immatérielle : « L'âme est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions ou autres propriétés de la matière dont le corps est composé. » DESCARTES (*Passions de l'âme*, I, art. 30, etc.).

B. Principe d'inspiration morale. « Avoir de l'âme », expression d'ANCILLON louée par Mme de Staël, qui ajoute : « C'est ce souffle divin qui fait tout l'homme : aimer en apprend plus sur les mystères de l'âme que la métaphysique la plus subtile. » *De l'Allemagne*, 3e partie, ch. II.

CRITIQUE

Ce mot implique toujours une dualité de nature et de fins, une opposition, au moins provisoire, avec l'idée du corps, soit au point de vue métaphysique, soit au point de vue empirique, soit au point de vue moral, « soit même au point de vue esthétique, par exemple quand on dit qu'il faut avoir de l'âme pour avoir du goût. » (*Lettre* de M. Maurice BLONDEL.) Il se distingue du mot *esprit** : 1° en ce qu'il contient l'idée d'une substance individuelle ; 2° en ce qu'il est plus compréhensif, le mot *esprit* s'appliquant surtout aux opérations intellectuelles. Il s'oppose également au *moi* dans la question de savoir si notre âme « est plus grande que notre moi », c'est-à-dire si notre existence psychique est plus riche de contenu que ce que dont nous avons conscience.

Il a même le plus souvent, chez les modernes, une nuance religieuse, par suite d'une association très générale 1° entre l'idée d'âme et l'idée d'immortalité : 2° entre l'idée d'âme et l'idée de Dieu, considéré comme l'origine et le lien des âmes selon le Christianisme (DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ, BERKELEY, etc.).

Rad. int. : Anim.

Ame du monde, Ἡ τοῦ παντὸς ψυχή, ARISTOTE, Περὶ ψυχῆς, 407ª3. Cf. PLATON, *Timée*, 34 B sqq., où elle est simplement appelée ἡ ψυχή. — L. *Anima mundi*, FLUDD ; *Principium hylarchicum*, HENRI MORE ; D. *Weltseele*, *Weltgeist* ; E. *Soul of the world* ; I. *Anima del mondo*.

Ame qui joue par rapport au monde entier le rôle du principe d'unité et de mouvement défini ci-dessus. Elle est définie par SCHELLING : « Was die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält, und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft[a]. » *Ueber die Weltseele*, Sämtliche Werke, I, Abth. II, 569. Elle est tantôt considérée comme tenant lieu de Dieu*, tantôt comme un intermédiaire entre Dieu et les êtres visibles.

Ame pensante, διανοητικὴ ψυχή, ARISTOTE, Περὶ ψυχῆς, 431ª14 ; νοητικὴ ψυχή,

---

rappelle bien) ; seulement il met davantage l'accent sur ce qui est indépendant des conditions matérielles ou animales, sur ce qui participe à l'universel, à l'éternel ; on parlera de « pur esprit » plutôt que de « pure âme ». (**Maurice Blondel.**)

L'idée d'*immortalité* a été signalée dans la Critique ci-dessus sur la proposition de **M. Beaulavon**, qui fait remarquer que c'est à quoi, communément, le mot d'âme fait songer tout de suite dans nos sociétés chrétiennes. — On pourrait ajouter qu'il évoque aussi quoique, pour nous, secondairement, la doctrine de la *transmigration* des âmes. (Voir ci-dessus). Toutes ces idées me paraissent se rattacher à celle de principe *individuel* et *séparable*, que j'ai essayé de mettre en relief dans le texte de cet article. (**A. L.**)

Sur **Ame du monde**. — Le dieu des Stoïciens relie l'« âme du monde » platonicienne aux doctrines postérieures. Il devient la Troisième Hypostase de Plotin, et c'est là qu'est l'origine du sens de ce mot chez Schelling. (**R. Berthelot.**)

Ibid., 429a28. L'âme, ou la partie de l'âme qui est le principe de la pensée. Cf. Actif* (intellect). — Sur la division générale des fonctions de l'âme, ou des âmes, voir *Ibid.*, 413b12, 414a32.

Ame sensitive, αἰσθητικὴ ψυχή, ARISTOTE, Περὶ ψυχῆς, 415a1, etc. L'âme, ou la partie de l'âme qui est le principe de la sensation et de la sensibilité, même chez les êtres qui ne possèdent pas la raison.

Ame végétative, θρεπτικὴ ψυχή, ARISTOTE, Περὶ ψυχῆς, 415a23, etc. L'âme ou la partie de l'âme qui produit la nutrition, la croissance, la reproduction et le déclin des êtres vivants, même non doués de sensation* et de sensibilité*.

Ame sensible (*Anima sensibilis*, ou *Spiritus vitalis*, BACON). Les esprits animaux, compris à peu près comme chez Descartes. C'est une substance purement matérielle « quae nobis communis est cum brutis ». *De Augm.*, IV, 3 ; « ...tanquam aura composita ex flamma et aere ». *Historia vitae et mortis*, ed. Ellis, II, 213-215.

Amitié, D. *Freundschaft*; E. *Friendship*; I. *Amicizia*.

Inclination élective* réciproque entre deux personnes morales. S'oppose à l'amour-B par l'absence de caractère sexuel ; à l'amour-C par le caractère de réciprocité.

CRITIQUE

Amitié a un sens plus précis qu'ami (on dit qu'on est ami des arts, du plaisir, non qu'on a de l'amitié pour ces objets). L'importance philosophique de ce terme vient surtout du rôle accordé à la φιλία par les philosophes grecs (PYTHAGORE, PLATON, ARISTOTE, Epicuriens et Stoïciens). ARISTOTE reconnaît trois sortes d'amitiés, qui se subdivisent elles-mêmes par de nombreuses nuances : celle qui a pour objet le plaisir; celle qui a pour objet l'intérêt; celle qui a pour objet le bien moral. La troisième seule est parfaite : τελεία δ'ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ καθ'ἀρετὴν ὁμοίων. *Ethique à Nicomaque*, VIII, 8, 1156b7. Les formes inférieures ne doivent pourtant pas être exclues du nom d'amitié. *Eth. à Eudème*, VII, 2, 1236a. Les Stoïciens vont plus loin et refusent le nom même d'amitié à tout ce qui n'est pas l'attachement des sages en raison de l'identité de leur sagesse (*Entretiens* d'EPICTÈTE, II, 22).

Rad. int. : Amik(es).

Amnésie, (du G. ἀ, μνῆσις) D. *Amnesie*; E. *Amnesia*; I. *Amnesia*.

Perte ou affaiblissement de la mémoire coexistant avec un état normal des autres fonctions intellectuelles. *Amnésie générale*, celle qui porte sur toutes les catégories de souvenirs;

a. *Trad.* : « Ce qui soutient la continuité du monde organique et inorganique, et unit toute la nature en un organisme universel. »

Sur **Amitié**. — M. **Beaulavon** met en doute que l'amitié soit plus nécessairement réciproque que l'amour. « On dirait très bien, écrit-il, *une amitié non partagée;* le cas est fréquent, en particulier chez les enfants. » — Il me semble que cette expression serait un peu forcée, et que dans ce cas, on parlerait plutôt d' « affection » ou de « sympathie » non partagées. En tout cas, cet emploi du mot appartiendrait au langage familier : dans le langage philosophique, il retient toujours quelque chose de l'usage aristotélicien et stoïcien; par exemple dans ce passage de RENOUVIER et PRAT : « L'amitié *réelle*, *digne de ce nom*, nous donne, dans notre propre sexe, le compagnon de vie dont le caractère s'adapte au nôtre, cet être harmonique de notre être, sans lui être semblable ou même le contrastant, avec qui nous n'avons de rapports habituels que sur un pied de *réciprocité.* » *La Nouvelle Monadologie*, p. 193. — Cf. ROUSSEAU, *Émile*, IV : « L'attachement peut se passer de retour, jamais l'amitié. » (Ed. Garnier, p. 254). (**A. L.**)

Sur **Amnésie**. — On distingue encore, suivant la répartition dans le temps des souvenirs abolis :

Les *amnésies lacunaires*, portant sur des périodes de temps délimitées;

amnésie partielle (Ribot, *Maladies de la mémoire*) ou *systématisée* (P. Janet, *Automatisme psychologique*) : celle qui porte sur une catégorie particulière de souvenirs (par exemple, une des classes de sensations, les noms propres, les dates, et même une lettre déterminée). — Nous proposons le terme amnésie *systématique*, dont le même auteur se sert en parlant de l'anesthésie*.

Rad. int. : Amnezi.

« **Amoral** » (du préfixe G. privatif ἀ, et de *moral*). D. *Amoralisch*; E. *Amoral*; I. *Amorale*.

Néologisme dû probablement, en France à Guyau (voir observations) mais qui s'est répandue rapidement depuis lors et surtout dans ces dernières années.

Non susceptible de qualification normative* au point de vue du bien et du mal; étranger à la catégorie de moralité.

Cf. *Immoral**.

Remarque.

Le succès de ce terme d'abord philosophique, a été si général qu'il est entré dans le langage courant des milieux cultivés. Il est même employé quelquefois dans la conversation, comme une sorte d'euphémisme, pour parler de caractères qui mériteraient d'être nommés proprement

---

les *amnésies rétrogrades* (engendrées par des traumatismes la plupart du temps) portant sur une période plus ou moins longue précédant juste l'événement causal; les *amnésies antérogrades ou continues* (amnésies de fixation) portant sur une période plus ou moins prolongée, au cours de laquelle il ne se produit pas d'acquisition de souvenirs; les *amnésies antérorétrogrades*, combinant les deux dernières formes.

Enfin la distinction des amnésies d'*évocation* et de *conservation*, opposées également aux amnésies de *fixation* concerne les mécanismes générateurs de l'amnésie (destruction des souvenirs eux-mêmes, ou incapacité d'utiliser des souvenirs réellement conservés). — (**H. Piéron.**)

Synonyme français : oubli. (**V. Egger**). — Il nous semble que les deux mots ne sont pas équivalents : l'oubli est normal; l'amnésie, pathologique. (**Louis Couturat. — A. L.**)

L'expression, « *amnésie périodique* » (Pierre Janet, etc.), serait utilement remplacée par *amnésie des périodes*. « *Amnésie continue* », des mêmes auteurs, est équivoque. Il faudrait dire : oubli à mesure. (**V. Egger.**)

Sur **Amoral.** — Article complété d'après des indications fournies par M. **Nabert**, qui nous communique les textes suivants : « Absence de fin, *amoralité* complète de la nature, neutralité du mécanisme infini... » Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, 1re éd. (1885), p. 102. « Les lois de la nature... sont immorales, ou si l'on veut, *a-morales*, précisément parce qu'elles sont nécessaires. » *Ibid.*, p. 144.

Le *Dictionnaire* de Murray cite un exemple d'*amoral* en 1882 (Stevenson), mais le note comme un terme occasionnel (*a nonce-word*). On ne le trouve ni dans le Dictionnaire de Baldwin (1901) ni dans la première édition de celui d'Eisler (1899). Il figure dans la troisième (1910).

Ce terme a le défaut d'être hybride. (**J. Lachelier.**)

Si je dis : la morale distingue le moral de l'amoral, il y a pis qu'une ambiguïté. L'ἀ privatif, et en général l'hellénisme linguistique, est un procédé paresseux, fécond en cacophonies ou en équivoques. (**V. Egger.**)

La rédaction de la *Critique* est nouvelle ; elle a été faite à la suite de la discussion qui a eu lieu à la séance du 3 mai 1923. Le texte primitif de l'article contenait un membre de phrase obscur sur l'emploi de ce mot « par euphémisme »; il a donné lieu à des malentendus que nous espérons éviter par ces explications plus

immoraux, mais dont on veut laisser entendre qu'ils ont peut-être quelque excuse dans leur indifférence naturelle aux idées de bien et de mal, ou dans le développement incomplet de leur conscience morale. Ce sens lâche et un peu équivoque ne doit pas être admis dans une langue philosophique correcte. Voir *Observations*.

Rad. int. : Ne-etikal; *au sens péjoratif* : sen-etik.

Amoralisme, sans équivalents étrangers (?).

A. Doctrine d'après laquelle il n'existe pas de morale, sinon à titre de croyance sans fondement objectif et universel. « ... [L'homme] fait partie de la nature et ne s'en sépare pas; et dès lors la catégorie morale n'existe plus : « le vice et la vertu sont un produit comme le sucre et le vitriol »; c'est l'amoralisme. » FONSEGRIVE, *L'évolution des idées dans la France contemporaine*, p. 101. — « La doctrine qui n'admettant que des jugements de faits, non des jugements de valeur, nie par cela même la morale, est proprement l'*amoralisme* ». FOUILLÉE, Observation sur l'article *Immoralisme**, ci-dessous. Voir ce mot, et les *observations* correspondantes.

B. Absence de moralité (chez un individu).

Rad. int. : **A.** Amoralism. **B.** Senetikes.

Amour, L. *Amor*; D. *Liebe*; E. *Love*, I. *Amore*.

A. Nom commun à toutes les ten-

---

développées. MM. **Brunschvicg** et **Leroux**, en particulier, ont insisté pour que l'on maintînt le sens philosophique dans sa pureté. « L'*immoral*, dit M. BRUNSCHVICG, va contre la morale, avec une conscience plus ou moins claire de ce qu'il fait; l'*amoral* n'a même pas conscience de l'existence de jugements moraux. » — « Un être *amoral*, écrit M. LEROUX, n'est pas simplement celui qui enfreint les règles morales, mais celui qui n'attache aucune importance à cette infraction, celui qui conteste ou ignore la valeur de l'impératif éthique. Chez un *amoral*, il n'existerait pas ce conflit entre la conscience et la conduite que la notion d'immoralité semble comporter. » — Rien de plus juste en ce qui concerne *amoral;* mais peut-être est-ce là, inversement, limiter d'une manière trop stricte le sens du mot *immoral :* à côté de l'*immoralisme* théorique d'un Nietzsche, qui a pleinement conscience de ce qu'est la morale, et qui réagit contre elle, il existe une *immoralité* pratique, que la faiblesse ou la perversion de la conscience expliquent sans la supprimer. D'ailleurs les mots *immoral* et *immoralité* s'appliquent très bien aux actes eux-mêmes, à la conduite, indépendamment de tout ce qu'on peut savoir sur la conscience ou l'inconscience de l'agent. (**A. L.**)

Sur **Amoralisme**. — Le texte de Fonsegrive repose sur une interprétation fausse de la formule de Taine. Taine lui-même s'est expliqué nettement sur ce point dans une lettre que reproduit sa *Correspondance*, t. III, p. 214-215: « Dire que le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre, ce n'est pas dire qu'ils soient des produits chimiques... ils sont des produits moraux que les éléments moraux créent par leur assemblage.... L'analyse une fois faite, on n'arrive pas à l'indifférence; on n'excuse pas un scélérat parce qu'on s'est expliqué sa scélératesse.... » Dans sa *Philosophie de l'Art*, Taine soutient, d'une manière plus générale encore, que dans l'étude de la nature le point de vue moral est aussi légitime que celui de la science, et que de ce point de vue on doit classer les caractères des êtres dans un ordre différent de leur ordre d'importance scientifique. Cf. t. II, p. 328 et p. 364-365. (**R. Berthelot.**)

Sur **Amour**. — Ce mot, au sens **B**, ne doit se dire de l'inclination sexuelle que si elle est élective. (**G. Dumas.**) — Sans doute, il s'agit vraiment de ce qu'on *doit* dire : voir la *Critique* ci-dessus. Mais en fait, cette restriction n'est pas observée :

dances attractives, surtout quand elles n'ont pas pour objet *exclusif* la satisfaction d'un besoin matériel : telles que les inclinations domestiques (amour des parents pour les enfants) ; les inclinations corporatives* (patriotisme ; esprit de corps), les inclinations individuelles* (amour du jeu, amour du luxe, amour du métier). Si la tendance est purement matérielle on emploie le verbe aimer, mais rarement le substantif amour : on dit bien qu'on aime à boire, on ne dit guère qu'on a l'amour de l'alcool.

B. Se dit de l'inclination sexuelle sous toutes ses formes et à tous ses degrés. Quand le mot est employé seul, c'est en général dans cette acception.

C. Tendance essentiellement *opposée à l'égoïsme* : 1° soit qu'elle ait pour objet le bien d'une autre personne morale : amour des malheureux, amour du prochain ; 2° soit qu'elle ait pour objet une idée en face de laquelle on fait plus ou moins complètement abnégation de son intérêt et même de son individualité : amour de la science, de l'art, de la justice. « Le véritable amour a toujours pour base le renoncement au bien individuel. » TOLSTOÏ, *De la vie*, 177. Si ces objets d'amour sont considérés comme réunis, et comme formant les attributs d'une personne morale : amour de Dieu.

CRITIQUE

On voit par l'analyse ci-dessus que le mot présente des sens très divers, dont quelques-uns peuvent aller jusqu'à une véritable opposition. Les formules littéraires reposant sur le jeu de cette opposition sont innombrables : « Si l'on croit aimer sa maîtresse pour l'amour d'elle, on est bien trompé. » LA ROCHEFOUCAULD, Max. 374. — « Les quatre-vingt-dix-neuf centièmes du mal parmi les hommes proviennent de ce faux sentiment qu'ils nomment l'amour, et qui ne ressemble pas plus à l'amour que la vie de l'animal ne ressemble à la vie de l'homme. » TOLSTOÏ, *De la vie*, p. 170, et tous les chapitres XXII à XXIV. Il en est de même des raisonnements du romantisme sur la valeur morale de l'amour, qui reposent sur le mélange des deux sentiments en **B**.

Les scolastiques distinguent avec justesse *amor beneficentiae* (**C**) et amor *concupiscentiae* (=égoïste, **A** ou **B**). — DESCARTES, il est vrai, a protesté contre cette distinc-

---

« J'ai réduit l'amour à une fonction, et cette fonction à un minimum. » TAINE, *Thomas Graindorge*, 307. Les exemples sont nombreux. (**A. L.**)

L'amour, au sens **C**, est moins un anti-égoïsme qu'un supra-égoïsme : c'est la tendance fondamentale de l'être vers le bien, d'abord indéterminément ; mais enfin ce bien universel n'est pas exclusif de mon bien propre, qui y est compris : « Amour bien ordonné commence par soi-même. » Sans doute, afin d'empêcher la monstrueuse disproportion de l'amour-propre, qui use de l'inclination infinie pour le bien en faveur du *moi* fini et insatiable, il importe absolument de refouler, de haïr cet égocentrisme. Mais le ressort foncier n'en reste pas moins au plus intime de chaque être qui a à franchir comme trois étapes : 1° *amor complacentiæ et concupiscentiæ*, naïf attachement de l'enfant qui rapporte indélibérément tout à soi ; 2° *amor benevolentiæ et beneficentiæ*, générosité qui remet la personne dans le rang et la subordonne aux autres ; 3° *amor unionis*, oubli et don de soi, trépas amoureux d'une vie qui, selon le mot de saint Augustin, *est plus ubi amat quam ubi animat*, mais qui se retrouve d'autant plus parfaitement qu'elle s'est davantage perdue en ce qu'elle aime. Il y a donc ascension, mais non rupture, ni opposition absolue, dans les diverses phases et dans les divers sens de l'amour. (**Maurice Blondel.**)

Il y a quelque équivoque, semble-t-il, à dire que le bien universel n'est pas exclusif de *mon* bien *propre* ; et la formule « charité bien ordonnée commence par soi-même » n'est guère employée que dans un sens ironique. Non seulement il paraît certain qu'il y a des cas où l'abnégation et le sacrifice sont réels, et néces-

tion *pure* ou *transcendentale* est la conscience de soi, le « Je pense » (*Kritik der reinen Vernunft*, § 16 sqq.).

C. Chez Maine de Biran, Conscience ou connaissance intérieure de l'acte par lequel le moi pose son existence dans l'effort musculaire. « Le sens interne, que nous appelons sens de l'effort, s'étend à toutes les parties du système musculaire ou locomobile soumises à l'action de la volonté. Tout ce qui est compris dans la sphère d'activité de ce sens, ou qui se rattache, soit directement, soit par association, à son exercice, rentre dans le fait de conscience, et devient objet propre, immédiat ou médiat, de l'aperception interne. » *Œuvres Inédites*, publ. par Ernest Naville, I, 233.

D. Chez Herbart, processus par lequel l'expérience nouvelle s'adapte au tout de l'expérience passée de l'individu, est transformée par celle-ci, et forme avec elle un nouveau tout. L'expérience passée et appelée par Herbart « *appercipirende* Masse der Vorstellungen »; l'expérience nouvelle « *appercipirte* Masse der Vorstellungen[a] ».

E. Chez Wundt, ce terme a un double sens. D'une part, il signifie le processus par lequel un certain contenu de la conscience apparaît avec plus de clarté. D'autre part, il exprime un principe général d'explication en vertu duquel les formes supérieures de la vie mentale comportent d'autres liaisons que celles de l'association mécanique, et peuvent se régler sur des intérêts esthétiques ou logiques. Voir *Physiol. Psychologie*, 4e éd., table analyt., V° *Apperception*.

[a] *Trad.* : « Masse apercevante des représentations; masse aperçue des représentations. »

CRITIQUE

Ce mot n'a pas actuellement en français de sens bien défini. On l'emploie quelquefois pour appréhension*, au sens **B.** Le sens de Herbart qui est très employé en allemand et en anglais, particulièrement dans les questions pédagogiques, tend aussi à se répandre en France. Voir p. ex. Roehrich, *L'attention* (1905).

Rad. int. : Adpercept.

Aphasie (G. Ἀφασία); D. *Aphasie*; E. *Aphasia*; I. *Afasia*.)

A. Chez les sceptiques de l'antiquité, suspension de toute assertion dogmatique. Voir Sextus Empiricus, *Hypot. pyrrhon.*, livre I, ch. xx : « Περὶ ἀφασίας ».

B. Psychol. Perte totale ou partielle des fonctions du langage, sans lésion des organes ni paralysie. Ce mot s'applique en anglais, comme le font remarquer Jastrow et Baldwin (*Dict. of phil.*, V°), de la façon la plus générale : soit au langage parlé, soit au langage écrit, soit au fait de les comprendre, soit au fait de les employer. L'usage français paraît restreint à la parole prononcée et entendue (Richet, V°). Une subdivision universellement admise est celle de : 1° l'*aphasie motrice* (*motorische Aphasie*, *motor aphasia*, *afasia motrice*), appelée encore *aphémie* par Broca; — et 2° l'*aphasie sensorielle* (*sensorische Aphasie*, *sensory aphasie*; *afasia sensoriale*), quelquefois nommée *aphasie de Wernicke*.

CRITIQUE

Il est préférable de réserver à la première le nom d'aphasie et de désigner la seconde par le terme de *surdité verbale*; pour le

Sur **Aphasie**. — Pour Pierre Marie, l'expression « aphasie de Broca » doit être réservée à l'aphasie totale, unissant l'aphasie motrice (qu'il appelle lui-même *anarthrie*) et l'aphasie de Wernicke ou aphasie vraie (la surdité verbale n'ayant pas d'existence clinique distincte). — Parmi les variétés d'aphasie, on peut signaler l'*aphasie d'intonation* (Brissaud, ou perte de la « chanson du langage »; l'*aphasie optique* ou incapacité de nommer les objets d'après leur seule perception visuelle; l'*aphasie tactile*, ou incapacité de nommer les objets d'après leur seule perception tactile. (**H. Piéron.**)

langage écrit, d'employer les termes correspondants d'*agraphie* et de *cécité verbale.* L'avantage de ces quatre dénominations est d'être tirées des faits observés et de n'impliquer aucune hypothèse, comme il arrive dans les expressions telles que « aphasie corticale, sous-corticale, aphasie de conductibilité (Wernicke) », etc., qui reposent sur la considération de schémas explicatifs imaginaires.

Rad. ind. : Afazi.

Aphorisme (G. Ἀφορισμός, définition); D. *Aphorismus*; E. *Aphorism*; I. *Aforismo*.

Proposition concise renfermant beaucoup de sens en peu de mots. C'est, soit une proposition dogmatique résumant une théorie ou une série d'observation (Bacon, *Novum Organum, aphorismi de interpretatione naturae et regno hominis*; cf. Préface, au début), soit une proposition pratique formulant un précepte général et fondamental (*Aphorismes* d'Hippocrate).

Rad. int. : Aforism.

Apodictique (G. Ἀποδεικτικός, démonstratif); D. *Apodiktisch*; E. *Apodictic*; I. *Apodittico*).

Log. Nécessaire*, par opposition à l'*assertorique* et au *problématique*. Ces termes ont été répandus par Kant, qui en fait les trois divisions de la *modalité** » des jugements.

Rad. int. : Apodiktik.

Aporétiques (Philosophes), voir *Ephectiques**.

A posteriori, voir *A priori**.

Apparemment, voir *Apparent**.

Apparence, D. *Schein* (dans tous les sens, mais surtout au sens **B**); — E. A. B. C. *Appearance*; D. *Likelihood*; (familier; n'appartient pas à la langue technique) — I. *Apparenza* (dans tous les sens).

A. Aspect d'une chose. « Un édifice de médiocre apparence. » (Nous ne mentionnons que pour ordre ce sens, le plus voisin de l'étymologie, mais qui n'appartient pas à la langue philosophique.)

B. Psych. Toute présentation*, au sens **A**, en tant qu'elle est considérée comme différente de l'objet* correspondant (au sens **A** : objet conçu comme ayant une réalité, d'un ordre ou d'un autre, indépendante de notre conscience individuelle) : un tableau n'a qu'une *apparence* de relief; un sophisme n'est concluant qu'*en apparence*.

C. Spécialement, Métaph. : toute présentation en tant qu'elle est considérée comme différente de la chose en soi* qui y correspond. Synonyme de *phénomène*-**B**.

D. Probabilité, vraisemblance. « On peut nier cela avec apparence. » Renan, *Dialogues philosophiques*, p. 42. « Il n'y a pas encore de vérité, mais il y a partout trois bonnes apparences de vérité. » Maeterlinck, *La vie des abeilles*, p. 235 (Sens rare, et un peu recherché).

CRITIQUE

Ce dernier sens est un archaïsme employé à titre d' « élégance », et qui peut être équivoque : une langue philosophique doit l'éviter. Le sens central du mot est le sens **B** : quand il s'agit de **C**, mieux vaut parler de *phénomène**, que Kant oppose expressément à *apparence* (*Schein*).

Le terme antithétique est *réalité** (qui reçoit également un sens phénoménal et un sens ontologique). Ces mots dépendent l'un et l'autre du jugement appréciatif*

Sur Apparence. — Aristote distingue systématiquement, à propos de l'apparence : 1° ce qui est obvié; 2° ce qui paraît être vrai, sans l'être (St Thomas fait d'ordinaire précéder ses solutions des faux *Videtur quod*); 3° ce qui apparaît au sens commun comme l'expression de ce qui est le plus habituel, soit que cette façon commune d'envisager les choses suffise à fonder un jugement dialectique, soit que cette apparence première puisse être reprise par la raison savante et érigée en vérité apodictique. (**Maurice Blondel.**)

de celui qui les emploie : *apparence* présente une légère nuance péjorative; *réalité*, une nuance laudative plus accentuée.

Rad. int. : **B.** Sembl.

Apparent, D. *Scheinbar* (rare au sens **A**) ; *Schein* — (en composition ; toujours au sens **B** : *Scheinkrank*, *Scheinliebe*, etc.) ; — E. **A.** *Clear*, *plain* ; **B.** *Apparent*, *Seeming* ; — I. *Apparente*.

A. Primitivement en parlant des choses : bien visible ; qui apparaît clairement aux regards. « Une inscription apparente. » — « L'éducation ne se borne pas à rendre apparentes des puissances cachées qui ne demandaient qu'à se révéler ». F. Durkheim, *Éducation et sociologie*, p. 51.

Par métaphore : évident, visible. « Cette absence même de désirs et d'espoirs... c'est déjà l'apparente abolition de cette jouissance pure, et le vœu cher et tacite de la pouvoir restaurer. » J. Segond, *Intuition et amitié*, p. 125. — Même emploi de l'adverbe : « C'est parce qu'il jette un voile sur le problème des origines qu'il peut soutenir des thèses apparemment contradictoires. » A. Darbon, *Le concept du hasard chez Cournot*, p. 38. — (Ce sens est assez rare).

B. Sens usuel : qui n'est pas ce qu'il paraît être. « Mouvement apparent. » — « Concession apparente. » — « Des raisons apparentes, de spécieux prétextes, ou ce qu'ils appellent une impossibilité... » La Bruyère, *Caractères*, ch. viii. « L'abolition apparente des souvenirs visuels dans la cécité psychique... » Bergson, *Matière et mémoire*, p. 97.

Mêmes sens pour l'adverbe, souvent employé pour marquer l'ironie.

CRITIQUE

Non seulement les sens **A** et **B** sont presque contraires dans leur acception extrême, mais on trouve entre eux pour ainsi dire tous les intermédiaires, où ils se mélangent en proportions mal définies. Beaucoup de passages où figure ce mot semblent un jeu où l'on s'amuse à suggérer par la première « apparence » de la phrase le contraire de ce qu'elle dit en réalité. Étant donné que dans la langue courante, sauf quand il s'agit d'objets matériels, le mot *apparent* a toujours le sens **B**, il est presque certain qu'un lecteur sans prévention l'entendra ainsi, à moins qu'il ne s'agisse d'une antithèse où *apparent* s'oppose expressément à *caché*; et par conséquent l'écrivain doit faire de même, s'il veut éviter les malentendus.

Rad. int. : **A.** Evident; **B.** Sembl.

« **Appeler** », dans la terminologie d'Hamelin : impliquer à titre de corrélatif et de complément nécessaire. « L'un qui s'oppose à chaque nombre donné, et que ce nombre *appelle*, exprime, par rapport à lui, le contraire de ses propriétés. » *Essai*, p. 42. — « Il doit donc exister un genre suprême qui *appelle* une première différence... » *Ibid.*, p. 184. — « La cause *appelle* l'effet, c'est-à-dire l'état où la partie des choses considérées se trouve rejetée lorsqu'elle est exclue de celui qui, sans la cause, serait le sien. » *Ibid.*, p. 206.

« **Appellatif** » expression ancienne pour désigner les termes qui ont une connotation*. « Les noms propres ont été originairement appellatifs... Les noms appellatifs ou termes généraux... Leibniz, *Nouv. Essais*, l. III, ch. iii, § 5-6.

Appétit (G. ὄρεξις, Aristote) ; D. *Sinnlicher Trieb* ; E., *Appetite* ; I. *Appetito*.

Sur **Appétit.** — Les passions qui se rapportent à l'*appétit concupiscible* « sont celles qui n'ont besoin pour être excitées que de la présence ou de l'absence de leurs objets ». — « Et pour les cinq dernières (audace, crainte, espérance, désespoir, colère) qui ajoutent la difficulté à la présence ou à l'absence de l'objet, ils (les « anciens philosophes ») les rapportent à l'appétit qu'ils appellent *concupiscible.* » Bossuet, *Conn. de Dieu et de soi-même*, ch. i, 6. (**A. L.**)

Les scolastiques ont considéré la volonté comme un « appétit intellectuel », insistant sur le dynamisme profond de la raison, ou plutôt de l'intelligence,

PSYCH. Inclination ayant pour objet un des besoins organiques (faim, mouvement, reproduction, etc.).

La distinction du moyen âge et du XVIIe siècle entre l'appétit concupiscible (inclination) et l'appétit irascible (émotion) est complètement tombée en désuétude dans le langage philosophique contemporain.

Rad. int. : Apetit.

« **Appétition.** » Chez LEIBNIZ, « action du principe interne » (dans la monade) « qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre ». *Monadologie*, § 15. Voir *Perception**.

Appréciation D. *Wertschätzung*; E. *Appreciation*; I. *Apprezziazione*.

Opération de l'esprit concernant, non l'existence d'une idée ou d'une chose, mais leur valeur, c'est-à-dire leur degré de perfection relativement à une fin donnée (notamment la vérité, la beauté, la morale, l'utilité). *Appréciation* s'oppose à *description* ou *explication*, comme le droit au fait, ce qui devrait être à ce qui a été réalisé.

Rad. int. : Evalu.

Appréhension D. *Apprehension*, *Auffassung* (ces mots n'ont pas le sens **D.**); E. *Apprehension*; I. *Apprensione*, *Apprendimento*.

A. Dans la scolastique : toute connaissance d'un objet, considérée en tant qu'action du sujet s'appliquant à cet objet. « Apprehensio est intuitiva vel abstractiva... vel simplex vel composita, etc. » GOCLENIUS, 120[b].

Plus spécialement, chez Saint THOMAS d'Aquin, la première de trois opérations de l'esprit qu'il caractérise ainsi : « Una quae dicitur indivisibilium seu simplicium intelligentia vel apprehensio, per quam scilicet intellectus apprehendit essentiam cujusque rei in seipsa; alia est operatio intellectus, scilicet componentis et dividentis; additur et tertia operatio, scilicet ratiocinandi. » *Commentaire sur le* Περὶ Ἑρμηνείας, Procœmium, I, 1.

B. Sens moderne : Toute opération intellectuelle relativement simple ou immédiate, soit de perception, soit de jugement, soit de mémoire, soit d'imagination, considérée comme s'appliquant à un contenu distinct de l'opération elle-même. — S'oppose en anglais à *misapprehension*, méprise par jugement à première vue.

La *Synthèse de l'appréhension* (D. *Synthese der Apprehension*) chez KANT, est définie : « die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung [a]. » *Krit. der reinen Vern.*, A (seule), 98-99.

C. Facilité plus ou moins grande à comprendre quelque chose. — Sens rare

a. *Trad.* : « la réunion du multiple en une intuition empirique. »

---

antérieurement au pouvoir d'option qui ne fait que spécifier l'appétit. (**Maurice Blondel.**)

Sur **Appréciation.** — *Apprécier*, signifie soit *juger* (bon ou mauvais), soit spécialement, *juger bon* : « Apprécier une plaisanterie. » « Un auteur apprécié. » Mais le substantif n'a jamais ce sens en français. Il est au contraire fréquent dans la langue des philosophes américains, où *appréciation* est presque toujours pris favorablement. En italien, *apprezamento* a aussi cette signification laudative. (**A. L.**).

Sur **Appréhension.** — *Appréhension* (traduisant l'allemand *Auffassung*) est un terme fréquemment employé dans la psychologie contemporaine pour désigner la mémoire immédiate, ou capacité limite de reproduction correcte, sans délai, après une perception unique, de chiffres, lettres, mots, images, etc. (**H. Piéron.**)

2. Dans la méthodologie moderne, l'emploi d'*axiome* est assez irrégulier et confus. On est parti du nom d'*axiomes* donné aux principes de ce qu'on inscrivait autrefois au début des traités de géométrie (ou des ouvrages écrits *more geometrico*, comme l'*Éthique* de Spinoza) et auxquels on attribuait le triple caractère de l'évidence psychologique, de la primauté logique, et le plus souvent de la fonction de règle générale et formelle, par opposition aux principes spéciaux, relatifs à une figure ou à une définition déterminée. Ce dernier caractère distinctif de l'*axiome* est indiqué par Aristote, *Seconds Analytiques*, I, 2 72a17 : « ἣν (ἀρχὴν) δ'ἀνάγκη ἔχειν τὸν ὁτιοῦν μαθησόμενον, ἀξίωμα. (Le terme opposé par lui dans ce passage à l'*axiome* est θέσις, c'est-à-dire le postulat nécessaire à démontrer telle chose déterminée). — Il dit aussi en parlant des axiomes proprement dits, pour plus de précision, κοινὰ ἀξιώματα, p. ex. 76b14. Cette expression a souvent été traduite par *notiones communes*, *notions communes* : « Axiomes ou notions communes » (Descartes), titre de dix principes posés par lui pour la démonstration en forme géométrique de l'existence de Dieu et de la distinction de l'âme et du corps, à la fin des *Réponses aux secondes objections*.

La même distinction est faite par Liard, s'appuyant sur les passages d'Aristote cités plus haut, et sur Renouvier. Mais il l'établit entre les sens du mot *axiome* : il estime qu'il y a des « axiomes *analytiques*, qui dérivent tous des principes d'identité et de contradiction » : par exemple « si à deux quantités égales, on ajoute des quantités égales, les sommes sont égales; » — et des *axiomes synthétiques*, qui s'appliquent à une *matière* spéciale : p. ex., en géométrie, les axiomes concernant la droite, le plan, la perpendiculaire, la parallèle (*La science positive et la métaphysique*, 2e partie, ch. v, p. 237-242). Il faut remarquer que cette assertion incidente, d'après laquelle tous les axiomes proprement dits sont « analytiques », c'est-à-dire réductibles au principe de contradiction, bien qu'elle vienne d'Aristote (*Métaph.*, iii, 3; 1005a33) et qu'elle ait été admise par Leibniz, est contestée par la plupart des logiciens contemporains. Mais d'ailleurs cette réserve ne détruit pas la distinction prise en elle-même.

3. Les trois caractères que nous venons d'analyser, et que réunissaient les axiomes géométriques classiques, ayant été dissociés par l'analyse plus approfondie que les mathématiciens et les logiciens modernes ont faite des principes, le mot *axiome* se trouve appliqué de nos jours, au petit bonheur, à l'une quelconque des diverses sortes de propositions qui résultent de ce démembrement. Peut-on recommander pour ce mot un sens déterminé? Il est assez facile d'écarter le sens **B**, inutile, puisqu'il est synonyme de Principe*, d'Hypothèse au sens **B**, ou encore de Proposition première (*Ppr*) et que d'ailleurs il n'a été employé que récemment dans cette acception. — Mais entre le sens **A** et le sens **C**, qui n'ont pas d'autres noms qui leur soient propres, il est plus malaisé de choisir. Il semble cependant qu'il vaille mieux conserver au mot *axiome* le sens semi-psychologique **A**, le seul qui appartienne à la langue courante, et celui même qu'a en vue Leibniz quand il parle, si souvent, de la nécessité de « démontrer même les axiomes » (c'est-à-dire de déduire de principes plus simples même ce qui nous apparait comme évident). Pour le sens **C**, on peut le désigner sous le nom de *principes formels*, ou de *principes logiques*, quand il y a lieu de le distinguer.

Rad. int. : **A.** Axiom; **B.** Princip; **C.** Logikal(a) princip(i).

« **Axiomes de l'intuition,** D. *Axiomen der Anschauung* » (Kant, *Kritik der reinen Vern.*, Transc. Analyt., livre II, ch. ii, 3e section). Principes *a priori* de l'entendement* pur, relatifs à la catégorie de la quantité, et qui ont pour formule générale : « Tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des grandeurs extensives » (A. 162); — ou « Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives » (B. 203).

Les « grandeurs extensives » sont définies par lui celles où la représentation des parties est la condition de la représentation du tout (*Ibid.*).

Nous remercions ici M. Lucien Herr, qui a bien voulu relire ce fascicule, et nous suggérer plusieurs corrections fort utiles, en particulier dans les équivalents étrangers des termes analysés.

APPENDICES

Action (Principe de la moindre). — Le principe de moindre action a joué un rôle important dans les discussions de philosophie scientifique du XVIIIe siècle, et tient de nouveau une grande place dans les débats des physiciens contemporains. — Il a été énoncé d'abord par FERMAT, sous une forme exclusivement scientifique, et il a reçu de lui son nom. Fermat lui a rattaché la loi d'après laquelle le chemin optique est un minimum (en d'autres termes, d'après laquelle la lumière directe, réfractée ou réfléchie, suit la *brachystochrone*, c'est-à-dire le chemin qu'elle peut parcourir dans le temps le plus court possible). Il eut à ce sujet une polémique avec Descartes. — LEIBNIZ a attribué au principe de la moindre action une signification métaphysique plus large. Il lui a donné pour équivalents les énoncés suivants : *Natura nihil facit frustra*; *natura agit per vias brevissimas* (BODEMANN, *Leibniz-Handschr.*, p. 89 et passim).

Au XVIIIe siècle, MAUPERTUIS, à son tour, lui attribua à la fois une signification scientifique d'ordre technique et une portée philosophique : il en déduisit les lois de la réflexion et de la réfraction de la lumière, ainsi que celles du choc des corps (1744 et 1746) et il soutint que c'est le principe essentiel de la mécanique et de toute la science de la nature. Il l'appelait encore *loi d'économie* (*lex parcimoniae*), expression qui fut tournée en ridicule par Voltaire, alors établi à Berlin, comme Maupertuis. Dans la polémique suscitée par ces assertions et qui entraîna la brouille de Voltaire avec Frédéric II, Euler, qui avait pris le parti de Maupertuis, donna du principe une formule mathématique « plus générale et plus rigoureuse » (écrit Lagrange), dont « la première idée » se trouve dans son traité de 1744 sur les *Isopérimètres*. Lagrange, dans sa *Mécanique Analytique*, établit le principe de la moindre action en s'appuyant sur celui des forces vives et le considère par suite comme valable dans les mêmes conditions; il l'énonce en ces termes : « la somme des produits des masses par les intégrales des vitesses multipliées par les éléments des espaces parcourus $\left(\text{c'est-à-dire } \Sigma m \int vds\right)$ est constamment maximum ou minimum. »

Plus généralement, on peut dire que dans l'exposé de la mécanique qui s'inspire des idées de d'Alembert et qui déduit la dynamique de la statique, cette formule mathématique se démontre à titre de simple théorème à partir des lois générales du mouvement et de l'équilibre. — Mais au XIXe siècle, le mathématicien HAMILTON entreprit de déduire au contraire la statique de la dynamique; et revenant, sur le terrain purement scientifique, à une thèse assez voisine de celle de Maupertuis, il fit reposer toute la dynamique (et avec elle toute la mécanique) sur le seul principe de la moindre action. Il nomma *fonction caractéristique* de tout problème de dynamique l'intégrale $\int_0^t dt \Sigma mv^2$ qui figure dans son énoncé du principe de la moindre action et de laquelle ce principe affirme qu'elle est minimum ou maxi-

mum, ou, d'une façon plus générale, que sa variation est nulle. Hamilton, dans son exposé, conserve au principe le caractère d'une formule de continuité, caractère que présentaient, depuis Leibniz et Newton, toutes les expressions de la physique mathématique. Pour éviter toute ambiguïté dans l'usage qu'ils font de l'idée d'action et du principe de la moindre action, et pour ne pas confondre des énoncés différents, les physiciens contemporains emploient les termes d' « action maupertuisienne » et d' « action hamiltonienne »; ils désignent aussi celle-ci sous le nom de « fonction hamiltonienne » ou d' « intégrale hamiltonienne »[1]. — Aux yeux d'un certain nombre de physiciens contemporains, le principe de la moindre action possède une importance capitale : dans la théorie einsteinienne de la « relativité généralisée », en effet, l'action est, avec l'entropie, la seule notion de la physique qui subsiste sans modification, parce que sa grandeur est indépendante du système de référence adopté (invariante vis-à-vis des transformations de coordonnées, d'après Einstein et Hilbert; et aussi vis-à-vis des transformations de l'étalonnage d'après Weyl); la notion d'action paraît donc plus fondamentale à ces physiciens que les notions de force et d'énerergie (Cf. p. ex. EDDINGTON, dans *Espace, Temps, Gravitation*, p. 183 de la trad. française : « L'action est donc... le produit de l'énergie par le temps et c'est une grandeur bien plus fondamentale que la masse ou l'énergie. » *Ibid.*, p. 236 : « L'action passe généralement pour la chose la plus fondamentale de l'univers réel de la physique. ») De là l'intérêt qu'il y a pour ces savants à exposer les lois de la mécanique et même plus généralement les lois de la nature en les ramenant au principe de la moindre action : cet exposé en effet serait indépendant de tout système de référence particulier. Précédemment le physicien LARMOR avait déjà rattaché à ce principe, outre les lois de la mécanique classique, celles qui régissent le champ électro-magnétique (conformément à la tendance de Maxwell et de Lorentz, qui se proposaient d'expliquer mécaniquement les lois des phénomènes électro-magnétiques. comme la théorie mécanique de la chaleur permettait d'expliquer les deux principes de la thermodynamique). — On doit au géomètre HILBERT un exposé (1915 et 1917) qui rattache également au principe de la moindre action la loi de gravitation modifiée par Einstein. L'exposé de Hilbert a pu sembler d'abord résoudre le problème posé par Maupertuis, en utilisant les ressources de la physique et des mathématiques modernes; mais les difficultés, jusqu'ici insurmontables, que soulèvent, dans cette interprétation des faits physiques, la théorie des électrons et l'existence des *quanta* (ou unités élémentaires discontinues) d'action, a conduit plusieurs des physiciens « relativistes », après avoir fait usage du principe, à en mettre l'exactitude en doute. Par exemple Weyl : « Nous doutons cependant que la fonction hamiltonienne corresponde à la réalité. » (*Espace, Temps, Matière*, trad. française faite sur la 4e édition, 1921, p. 273; cf. de même à la page 259; dans la troisième édition allemande, voir la page 261). Un autre physicien relativiste, Eddington, termine sa discussion dans les termes suivants : « Que conclure de ce qui précède, sinon *l'inexactitude* du Principe général de la Moindre Action? » (*Espace, Temps, Gravitation*, Partie Théorique, p. 110 de la trad. française). Il ajoute : « Bien entendu, il ne peut être question ici de considérer ce principe comme inexact dans son application à la mécanique ordinaire et à l'électrodynamique. Seulement l'essai qu'on a fait de le généraliser... se montre maintenant condamné à un échec certain. Néanmoins on peut modifier le principe de moindre action... de telle manière qu'il prenne une signification. Dans l'univers réel, l'espace-temps occupé par la matière (électrons) n'est qu'une fraction extrêmement faible de

1. Expressions employées d'abord par le mathématicien Henri Poincaré, dans *Les Méthodes nouvelles de la mécanique céleste*, au chapitre intitulé : « Diverses formes du principe de la moindre action. »

l'espace-temps vide. La moindre action est donc une tendance très générale, mais avec des exceptions. La théorie des *quanta* fait supposer que la loi rigoureuse de l'action n'est probablement pas la loi de l'action stationnaire, mais celle de sa variation discontinue : sous cette forme modifiée il se peut que la loi soit universelle. On admet en général que le principe de moindre action englobe la totalité des lois continues de la nature et il est plutôt contraire à l'ordre habituel de nos idées de dire que la justification du principe (si toutefois il y en a une) doit reposer sur la structure réelle et discontinue de la matière. » (*Ibid.*, p. 110-111.) — *Communication de* M. **René Berthelot.**)

Arbitre (Libre). — Dans le langage de tout le monde, libre arbitre signifie liberté de choisir, d'opter entre des choses différentes ou opposées. Mais n'y a-t-il pas lieu d'indiquer combien se distinguent profondément les uns des autres ceux qui, d'une part, admettent que le choix ne porte et ne peut porter que sur les *moyens*, parce que, selon eux, la fin à atteindre est imposée par la nature, ou par la volonté de Dieu, — et ceux qui, d'autre part, admettent que le choix porte essentiellement sur la *fin*, parce que, selon eux, la fin que nous avons à atteindre, pour nous être proposée obligatoirement, ne nous est pas imposée nécessairement, et qu'en conséquence il dépend de nous de la vouloir, ou de vouloir son contraire?

Parmi les premiers se range saint Thomas, qui suppose que Dieu, en faisant exister le monde et en l'organisant, vise à réaliser un *plan*, par lequel se manifestent ses perfections, où chaque être, par conséquent, a sa place marquée, ceux-ci pour manifester telle perfection, ceux-là telle autre, les élus sa miséricorde, les réprouvés sa justice (*Somme théol.*, I, qu. XXIII, art. 5) ; en sorte que, de ce point de vue, si les hommes s'agitent dans le temps et dans l'espace, et si on peut dire qu'ils sont libres dans leurs agitations, en ce sens que phénoménalement, ils ne sont pas déterminés à faire ceci plutôt que cela, Dieu néanmoins les mène là où il a besoin qu'ils soient pour que son *plan* se réalise.

Parmi les seconds se range, par exemple encore, Origène qui, lui, admet que Dieu, en faisant exister le monde, vise, non pas à réaliser un plan préconçu dont les individus que nous sommes ne seraient que les matériaux, comme des pierres pour un édifice qu'un architecte construit, mais à susciter à l'être et à la vie des « créatures raisonnables » qui, tout en n'existant que par lui, existent en elles-mêmes et pour elles-mêmes et, à ce titre, sont vraiment autonomes d'une autonomie telle qu'il leur appartient de décider de leur sort final; en sorte que si Dieu est leur fin, si elles doivent le vouloir comme tel parce qu'il est leur principe, c'est néanmoins librement qu'elles ont à le vouloir et qu'à tout moment leur volonté peut se détourner de lui. — C'est donc bien *la fin* ici qui est l'objet de l'action et non pas seulement les *moyens*, accidents ou circonstances au milieu desquels nous nous agitons temporellement et spatialement.

A côté d'Origène, il y en aurait d'autres à citer qui ont donné cette portée au libre arbitre : tel Jansénius. Celui-ci en effet se représente le premier homme comme sorti parfait des mains de Dieu, mais mis en demeure, pour jouir de cette perfection, de ratifier librement sa dépendance c'est-à-dire de reconnaître Dieu pour principe en le prenant pour fin. Si ensuite Jansénius en vient lui aussi à dire que les individus que nous sommes n'ont pas le pouvoir de choisir leur fin et qu'ils sont, soit déterminés au mal et à la perdition par la nature, soit déterminés au bien et au salut par la grâce, c'est en conséquence de la perversion foncière dont, d'après lui, nous avons hérité du premier homme, lequel, par sa désobéissance initiale, s'est constitué, et a constitué avec lui la nature humaine dans le mal.

Mais la conception du libre arbitre comme pouvoir de choisir, d'opter entre deux fins contraires, n'est pas liée à l'idée d'une perfection primitive de l'homme : tant s'en faut! Et en définitive, tous ceux qui admettent que la moralité consiste à prendre

parti dans l'absolu, à engager sa responsabilité relativement au principe même de l'être et de la vie, tous ceux-là, de quelque manière et dans quelque condition qu'ils se représentent que le dynamisme vital nous amène à opter, conçoivent l'option comme un choix entre des fins contraires. Être libre, pour eux, c'est être capable de vouloir efficacement que l'univers, en tant qu'on en fait partie, devienne ceci et non pas cela. — C'est le cas de saint Paul nous conviant à nous faire les coopérateurs du Christ, comme c'est le cas d'Edmund Claye, dans l'*Alternative*, nous mettant en présence d'un principe du mal et d'un principe du bien et proclamant qu'il dépend de nous de travailler avec l'un ou de travailler avec l'autre.

Quoi qu'on pense sur le fond des choses, il me semble que le sens du mot libre arbitre, pour ceux qui font du libre arbitre un choix seulement entre les *moyens*, est trop différent du sens que prend ce mot chez ceux qui en font un choix entre les fins, pour qu'on puisse s'abstenir de noter cette différence. (*Communication de* M. l'abbé **Laberthonnière**.)

Atome. *Sur le sens* **B** (l'atome chimique). — A la suite de la théorie de DALTON et des conceptions sur la structure de la molécule qui s'y rattachent, le terme atome est arrivé à signifier la particule *minimum* (tout d'abord supposée idéale, mais à laquelle des découvertes récentes ont permis d'assigner un poids et des dimensions mesurables) d'un élément chimique. Cette particule n'était point conçue comme véritablement simple, ni même comme indivisible : Lavoisier déjà hésitait à placer sur le même rang tous les éléments dont il supposait l'existence et paraissait plutôt enclin à admettre que certains, tels que l'oxygène, l'azote ou l'hydrogène, étaient plus simples que les autres, qui n'auraient donc été que des composés d'un ordre particulier; et, une génération à peine après lui, Prout formula sa fameuse hypothèse, selon laquelle tous les éléments ne seraient que des composés d'hydrogène. Mais on supposait que l'atome ne pourrait être réduit sans que les propriétés qui nous apparaissent comme caractérisant l'élément fussent altérées. C'est ainsi qu'on en est venu à parler couramment de « *Constitution des atomes* » (c'est le titre d'un livre de M. BERTHOUD, Paris, 1922, Payot) et que l'on a mis en avant, dans cet ordre d'idées, toute une série de conceptions plus ou moins heureuses, telles que celles de MM. J. J. Thomson, Rutherford, Niels Bohr ou Sommerfeld, dont certaines jouissent d'une vogue considérable et qui d'ailleurs ne semble point imméritée, étant donné le nombre et la ténuité des constatations dont elles rendent compte. — Ajoutons cependant que le concept fondamental même de l'atome chimique, tel que nous venons de le définir, se trouve quelque peu battu en brèche par la notion des *éléments isotopes* de M. Soddy, qui implique que l'atome d'un élément peut se trouver diminué, d'un ou plusieurs de ses constituants, tout en conservant l'ensemble de ses qualités chimiques et physiques. (*Communication de* M. **Émile Meyerson**.)

Le sens positif attribué en chimie au mot *atome* a évolué au cours du XIXe siècle; plusieurs savants, notamment Marcellin BERTHELOT et Lord KELVIN (Sir William THOMSON) ont insisté sur l'idée que l'atome chimique n'est ni absolument indivisible, ni sans doute absolument éternel, et que ses propriétés, peut-être aussi son apparition et sa destruction éventuelles, doivent pouvoir être rattachées à la nature des mouvements qui animent ses parties. Lord Kelvin a essayé de représenter l'atome comme un mouvement tourbillonnaire d'une stabilité presque parfaite : c'est ce qu'on appelle « l'atome-tourbillon » de Lord Kelvin. Le physicien anglais J. J. THOMSON, s'appuyant sur son hypothèse des électrons, a tenté de compléter cette représentation en considérant l'atome comme composé d'électrons chargés d'électricité négative, et situés à l'intérieur d'une sphère formée d'électricité positive : c'est ce qu'on nomme l' « atome » ou le « modèle de J. J. Thomson ». (J. J. Thomson, *The corpuscular theory of matter*, 1907.) A la suite des

découvertes concernant la radio-activité, le physicien britannique RUTHERFORD, rectifiant et précisant ce schéma, a imaginé ce qu'on nomme l'« atome » ou le « modèle atomique » de Rutherford (Rutherford et Royds, *Philosophical Magazine*, XVII, 1909, p. 281). L'atome de Rutherford consiste en un noyau central chargé d'électricité positive, autour duquel se meuvent des électrons chargés d'électricité négative; les corpuscules qui constituent l'atome seraient identiques à certaines catégories de particules radiantes. Enfin le chimiste danois BOHR a précisé à son tour le schéma de Rutherford, en s'appuyant notamment sur la théorie des *quanta* d'action énoncée par Planck : il a représenté l'atome d'hydrogène, et par extension tous les atomes, comme une sorte de système solaire en miniature où les électrons qui circuleraient autour du noyau central obéiraient à quatre lois : les trois premières seraient analogues aux lois de Képler, et le *quantum* de Planck figurerait dans la quatrième; c'est ce qu'on appelle souvent l' « atome de Bohr » ou « la théorie atomique de Bohr ». (Niels Bohr, *Philosophical Magazine*, XXVI, 1913, p. 1 et p. 476). Cette représentation, qui permet de rendre compte des propriétés de l'atome d'hydrogène, est d'ailleurs insuffisante pour les autres corps simples, même pour l'hélium : d'où diverses hypothèses nouvelles qui ont été proposées depuis quelques années pour compléter ou pour rectifier le schéma de Bohr; hypothèses qui d'ailleurs sont encore très loin de pouvoir résoudre le problème. (*Communication de* M. **R. Berthelot.**)

Sur le sens C. — Les expressions comme « atome d'électricité », « atome d'action », etc. (où le mot *atome* ne figure jamais seul, et qui ont été employées occasionnellement, à une époque récente, dans des travaux de philosophie scientifique) désignent des unités élémentaires, finies et discontinues, de certaines quantités physiques, comme par exemple l'électricité ou l'action, au sens mécanique de ce terme (voir ci-dessus, *Action*, C). Ces unités élémentaires sont habituellement nommés *électrons* pour l'électricité (J. J. Thomson) et *quanta* pour l'action (Planck). Par exemple : « On comprend les atomes de matière ou les atomes d'électricité, parce qu'il y a conservation de la matière et de l'électricité; on comprendrait de même les atomes d'énergie, parce qu'il y a conservation de l'énergie.... » H. Poincaré, *La théorie du Rayonnement et les Quanta* (Rapports et discussions de la réunion de Bruxelles, 1912, p. 117.) — « Nous avons vu... que l'atomicité ne se confinait pas uniquement à la matière et à l'électricité; le quantum, dont l'importance est tellement capitale dans la physique moderne, est en apparence un atome d'action ». (It has appeared, however, that atomicity is by no means confined to matter and electricity; the quantum, which plays so great a part in recent physics, is apparently an atom of action.) Eddington, *Space, Time, and Gravitation* (1920), p. 199, trad. fr. (1921), p. 246. — Daniel Berthelot parle d' « atome de capacité », en remarquant que chaque espèce d'énergie est le produit de deux facteurs, un facteur « d'intensité » qui varie d'une façon continue, et un facteur de « capacité », qui se compose d'unités élémentaires, variant d'une façon discontinue : de chacune de ces unités, on peut dire que c'est « l'atome de capacité » pour cette énergie; le *quantum* de Planck serait l'unité élémentaire de « capacité » de l'énergie radiante, son « atome de capacité ». (*Les facteurs élémentaires discontinus de l'énergie et la théorie des quanta*, troisième partie du Mémoire publié dans le *Bulletin* de la Société internationale des Electriciens (1916), 3e série, tome XVI, nos 53 et 55, p. 180.) — On doit reconnaître que cet emploi nouveau du mot *atome* par un certain nombre de physiciens est conforme à l'étymologie grecque du mot : ἄτομον désigne en effet un terme « indivisible », terme qui n'est pas nécessairement un objet matériel; Aristote, par exemple, qualifie d'ἄτομον les « formes » logiques. D'autre part aucune ambiguïté n'est possible, car dans ce sens plus général, le mot *atome* n'est pas employé

isolément, comme lorsqu'il s'agit de l'atome de Démocrite, ou de l'atome ordinaire de la chimie moderne. (*Communication de* **M. R. Berthelot.**)

Sur le sens **D** (« Atome psychique »). — Ce terme a été employé dans la dernière partie du XIXe siècle, et depuis lors. Par exemple Emile Boutroux, dans un cours (inédit) sur les *Origines de la philosophie critique*, professé en Sorbonne en 1890-1891, disait au sujet de Locke : « Sa thèse est une construction métaphysique analogue à celle de l'atomisme : au moyen d'un certain nombre d'éléments simples il cherche à expliquer nos idées. Il avait surtout lu Gassendi et Descartes, et il transporte le mécanisme dans l'ordre psychique. Il ne le transporte pas tel quel, mais très habilement et en l'adaptant à son sujet : il part, non des atomes de Démocrite, mais d'atomes psychiques; il attribue à l'esprit humain une faculté d'association et de dissociation de ces atomes : et il explique par là toutes nos idées. » Et plus loin, dans la même leçon (que suivait une leçon sur Berkeley) : « Locke explique tout, même les idées métaphysiques comme la causalité, sans recourir à autre chose qu'à ses atomes psychiques. Dès lors, puisque le monde matériel est un support inutile, pourquoi ne pas le rejeter? »

William James, dans sa *Psychology*, tome I (publié en 1890), déclare à la page 604, qu'on ne peut « se flatter d'avoir porté un coup grave à la psychologie de l'association quand on a démoli la théorie des idées atomistiques... » (*atomistic ideas* dans le texte anglais). De même John Dewey écrit : « Dans toute sa *Psychologie* James donne une allure philosophique à cette conception (celle du « courant continu de la conscience ») en l'employant à critiquer l'atomisme de Locke et de Hume.... » *Le développement du pragmatisme américain* (*Revue de Métaphysique et de Morale*) XXIX, octobre 1922, p. 424).

Le terme « atomistique », employé en un sens métaphorique à propos de l'esprit, semble apparaître pour la première fois chez les philosophes romantiques allemands. Friedrich Schlegel, notamment, en a fait usage dans ses *Philosophische Vorlesungen* (p. 78-80) en disant que la création du langage est une création d'un seul jet, qu'elle est comparable à un poème qui résulte de l'idée du tout et non de la réunion *atomistique* des parties. F. Schlegel vise dans ce passage, pour la critiquer, la théorie de Condillac sur l'origine du langage; et il y a là une application de la thèse générale des philosophes romantiques, qui opposent aux théories « mécaniques » ou « atomistisques » de l'esprit (termes par lesquels ils désignent les théories des penseurs français du XVIIIe siècle) une théorie qu'ils qualifient d'« organique » ou de « vitale ». — Renan, dans son *Origine du langage* a employé de son côté l'adjectif *atomistique* pour traduire et résumer F. Schlegel.

Prises en ce sens, les expressions « atomes psychiques, atomisme psychologique », me semblent à conserver, car elles ont l'avantage de mettre en lumière des analogies importantes entre l'atomisme, au sens physique du mot, et certaines théories psychologiques.

D'autre part, il est arrivé à William James d'employer le mot « atome » dans un sens plus général encore, en défendant la théorie, soutenue déjà avant lui par Renouvier, d'après laquelle l'être, physique ou psychique, croît, dans le temps comme dans l'espace, par une addition subite de certaines unités indivisibles et toujours nouvelles, qui ne se conservent pas identiques à elles-mêmes pour se combiner ensemble de diverses manières. Ces unités, dont l'existence est inconciliable avec la divisibilité infinie des faits matériels ou des phénomènes psychiques, tels qu'ils sont directement perçus, ont été parfois, pour cette raison, qualifiées d' « atomes » par le philosophe américain : « Si cependant nous prenons le temps et l'espace comme des concepts, non comme des données de la perception, nous ne voyons pas bien comment ils peuvent avoir cette constitution atomistique. Car si les gouttes ou atomes sont eux-mêmes sans durée ou sans extension, il est

inconcevable qu'en en additionnant un nombre quel qu'il soit il résulte de là des temps ou des espaces. » (Traduit sur la page 155 de *Some problems of philosophy*, par W. James, 1911.) — Ce sens du mot demeure conforme à son étymologie, puisqu'il désigne toujours un « indivisible »; mais il s'écarte sur la plupart des points de l' « atomisme » des physiologues grecs : car non seulement il désigne des changements dans le temps, des phénomènes psychiques, et non plus exclusivement des corpuscules matériels; mais encore les indivisibles dont il est question ne sont plus ni homogènes, ni éternels, ni invariables, ni même discontinus au sens mathématique et précis de ce mot (car entre ces indivisibles on ne peut pas intercaler de termes intermédiaires et leur existence se concilie d'après James avec celle du courant continu de la conscience). Il est sans doute difficile de pousser plus loin la dissociation du sens que le mot « atome » avait reçu chez Démocrite ; et on doit se demander si ce dernier emploi du terme n'est pas abusif, en raison des équivoques qu'il risque d'entraîner. (*Communication* de de M. **René Berthelot.**)

L'éditeur-gérant : Max Leclerc.

3365. — Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 5-24.

Bulletin
de la
Société française de Philosophie

COMPTES-RENDUS DES SÉANCES

PROJET D'UN COMMENTAIRE HISTORIQUE DU DISCOURS DE LA MÉTHODE

Au début de la dernière séance consacrée par la *Société française de Philosophie* au *Vocabulaire philosophique*, M. Lalande exprimait le vœu que cet exemple d'un travail collectif, poursuivi en collaboration par les membres de la *Société*, ne fût pas oublié. Ses paroles évoquaient à ma mémoire le souvenir de paroles analogues, qu'il adressait déjà en 1906 à ses étudiants de la Faculté des Lettres touchant la nécessité de plus en plus urgente d'une application des méthodes de travail en commun aux problèmes de la philosophie et d'histoire de la philosophie. D'autre part, M. Brunschvicg m'avait suggéré à plusieurs reprises d'entreprendre un commentaire du *Discours de la Méthode*. Enfin je portais en moi le souvenir de bien des années déjà passées dans la familiarité quotidienne de Descartes et des hommes de son temps; je songeais que peut-être le hasard avait fait de moi sinon l'auteur, du moins le secrétaire acceptable d'un travail de ce genre, et que, par conséquent, j'avais peut-être le devoir de vous le proposer.

Il me semble, en effet, qu'après la constitution du *Vocabulaire philosophique*, il n'est peut-être pas de travail qui soit plus digne de retenir l'attention de notre *Société* et que, s'il est un travail qui doive être poursuivi en commun, c'est bien celui-là. Je crois superflu d'insister sur l'utilité qu'il présenterait. Le *Discours de la Méthode* n'est pas seulement un monument qui marque une date capitale dans l'histoire de l'esprit humain ; il est encore, pour nous, Français, et spécialement pour nous, membres de l'Université, un élément essentiel de l'éducation intellectuelle que nous avons reçue et que nous transmettons à notre tour.

A chacun de nous on l'a expliqué ; tous nous l'avons expliqué, et je ne suis cependant pas très assuré que chacun de nous puisse, avec une bonne conscience intellectuelle, se vanter de le comprendre intégralement. D'abord, on peut dire que le *Discours* est un texte elliptique et écrit par allusions. De plus, il y a entre Descartes et nous trop d'histoire pour que le sens exact des expressions dont il use nous soit toujours immédiatement accessible ; or, cette histoire n'est pas connue de tous et ses éléments n'ont pas été rassemblés, si bien qu'en invitant nos élèves à commencer leurs lectures philosophiques par le *Discours de la Méthode*, nous leur mettons entre les mains un livre dont nous ne possédons peut-être pas nous-mêmes la clef.

D'autre part, ce n'est sans doute point un effet du hasard, si ce commentaire nécessaire d'une œuvre classique n'existe pas encore. La tâche est ardue ; les difficultés à surmonter sont multiples et les chances d'échec ridicule sont si nombreuses pour celui qui l'entreprendrait seul, que jamais je n'ai sérieusement songé à m'en charger avant d'avoir conçu la possibilité de le faire sous votre contrôle et avec votre collaboration. Il me semblerait, d'ailleurs, imprudent de prétendre me faire le seul interprète d'un texte connu de tout le monde, sur lequel chacun de vous a longuement réfléchi, lu des gloses que je ne connais pas et trouvé des explications auxquelles je ne songerais pas. C'est pourquoi, considérant à la fois l'urgence d'un tel travail et l'extrême danger qu'il y aurait à le poursuivre seul, je vous demande aujourd'hui d'examiner ensemble dans quel esprit et à quelles conditions nous pourrions le réaliser en commun.

1° Pour la méthode à suivre, l'expérience du *Vocabulaire philosophique* me paraît de nature à clore toute hésitation. Il faut un rédacteur unique et soumettant à votre appréciation un texte entièrement composé par lui. Ce texte peut être ensuite modifié selon vos critiques (correction ou remaniement des articles) et enrichi, le cas échéant, de notes additives signées de leurs auteurs.

Vous aurez d'abord à dire, au cas où vous jugeriez que ce commentaire doit être entrepris, si, comme je le pense pour ma part, la méthode employée pour la composition du *Vocabulaire* devrait ou non être suivie dans ce nouveau travail.

Viendraient ensuite les problèmes relatifs à ce que le commentaire du *Discours de la Méthode* devrait contenir pour rendre les services que nous en attendons.

2° En premier lieu, il me semble qu'un tel travail devrait s'appeler et être, en effet, un « *Commentaire historique du Discours de la Méthode* ». J'entends par là qu'il devrait avoir essentiellement pour objet, non de reconstruire ni d'approfondir la pensée de Descartes par voie de réflexion métaphysique, mais de déterminer la nature exacte des faits auxquels le texte du philosophe fait allusion, ainsi que le sens exact des expressions philosophiques et des doctrines qui se rencontrent dans le *Discours*, chaque fois qu'un doute pourra s'élever sur la nature de ces faits ou la signification de ces expressions et doctrines.

3° En second lieu, le problème étant ainsi restreint, nous aurions encore le choix entre proposer la solution de chaque difficulté particulière, qui semblera la plus exacte, avec preuves à l'appui, ou proposer la série des interprétations divergentes que nous aurons pu relever, pour choisir ensuite l'une d'elles. Cette dernière méthode, encore qu'il puisse être nécessaire d'y recourir dans certains cas particulièrement difficiles, nous semble présenter le grave inconvénient d'étendre démesurément le commentaire et de le rendre presque inutilisable par la discussion obligée d'interprétations fausses ou parfois même absurdes. La tendance générale du commentaire, tel que nous le souhaiterions, serait donc de s'en tenir, autant que possible, aux interprétations justes, accompagnées de leurs justifications.

4° Le texte même sur lequel devrait porter ce commentaire serait celui de l'édition Adam et Tannery, confronté avec la traduction latine revue plus tard par Descartes.

5° En principe, le commentateur par excellence du *Discours de la Méthode* sera Descartes lui-même, *Cartesius sui interpres*. Nous aurons donc d'abord :

a. A mettre sous chaque passage du *Discours* le commentaire que Descartes a spécialement écrit pour éclaircir ce passage.

b. A mettre sous chaque passage les textes de Descartes qui, sans viser la rédaction du *Discours* même, nous sembleront cependant de nature à l'éclaircir.

Dans l'un et l'autre cas, le même problème se pose : faut-il citer ces textes *in extenso*, les réduire à leur partie essentielle, ou n'en

donner que la référence ? Je considère comme nécessaire de les citer entièrement, afin de laisser le plus possible la parole au philosophe, et de permettre à chacun de nous d'avoir immédiatement à sa disposition ces documents originaux que nul commentaire ne saurait épuiser.

6° Après Descartes, nous donnerons la parole aux commentateurs, et tout d'abord aux plus anciens (Clauberg, Lipstorp, le P. Poisson) qui, vivant plus près que nous de l'époque même où fut conçu le *Discours*, nous livreront parfois la clef de passages dont, sans eux, nous ne soupçonnerions même pas qu'ils puissent recéler quelque difficulté.

7° Nous accueillerons ensuite les commentateurs modernes, chaque fois que l'un d'eux aura formulé de manière concise et frappante le sens authentique d'un texte du *Discours*.

8° Nous aurons enfin à prendre en considération tous les renseignements historiques relatifs à la vie de Descartes, à ses études, à ses lectures et aux sources possibles des expressions dont il use. Ici encore, il est malaisé de fixer la mesure, mais nous estimons moins dangereux de pécher par excès dans ce cas que dans la discussion prolixe d'interprétations manifestement erronées. Beaucoup de textes relatifs à la vie et à la pensée de Descartes sont encore mal connus ou complètement inconnus, et la plupart d'entre eux resteraient pratiquement inaccessibles aux lecteurs si l'on se contentait de les y renvoyer. Il y aurait donc plutôt intérêt, semble-t-il, à donner au moins l'essentiel des documents utilisables, en laissant à chaque lecteur le soin d'éliminer ce qui ne présenterait pour lui aucun intérêt particulier.

S'il m'était permis de définir aussi brièvement que possible l'idéal qui devrait présider à l'établissement d'un tel commentaire, je dirais qu'il devrait contenir : 1° la solution, sans plus, des difficultés déjà résolues : 2° les matériaux qui permettront l'étude et la discussion ultérieures des problèmes sur lesquels l'accord n'aurait pu s'établir. Tels sont le projet que je soumets à votre réflexion et les directives que je vous propose de discuter ensemble si, du moins, vous estimez le projet réalisable et si vous jugez souhaitable une telle collaboration.

DISCUSSION

M. André Lalande. — Mon ami M. Hadamard m'a chargé de dire à la *Société* qu'il approuve avec la plus vive satisfaction l'idée de constituer en commun une édition du *Discours de la Méthode* replaçant cette œuvre dans son vrai milieu scientifique. L'histoire des sciences lui paraît, aujourd'hui encore, très mal connue par

l'immense majorité de ceux qui les cultivent. Dans la lettre où il me parle de cette question, il rappelle que, non seulement à l'époque où nous faisions nos études, mais à une date toute récente, on présentait dans l'enseignement classique le *Discours* comme une pure création rationnelle ; on oubliait tout le travail scientifique et méthodologique antérieur; on connaissait de nom Bacon et Galilée, mais un ouvrage aussi intéressant que le traité de Gilbert *Sur l'Aimant* était presque universellement ignoré. Il serait grand temps de faire pénétrer toutes ces connaissances dans les classes d'enseignement secondaire où se préparent les futurs savants. Une bonne édition du *Discours de la Méthode*, accompagné d'un commentaire collectif, y serait très utile.

Je m'associe pour ma part à ces idées, et à celles que vient d'exprimer M. Gilson. La méthode qu'il propose me paraît très bonne, en particulier en ce qui concerne l'interprétation de Descartes par lui-même. On me permettra d'ajouter, au nom d'une expérience déjà longue du travail collectif, qu'il faut, pour aboutir, ne demander à la collaboration que ce qu'elle peut donner. Je veux dire que ce commentaire ne doit être que secondairement le résultat d'un travail en commun : il est nécessaire, à mon sens, qu'il soit d'abord et avant tout l'œuvre d'un homme qui le rédigera comme s'il devait le publier, puis qui le communiquera aux membres de la *Société*, recueillera les critiques, en tiendra compte avec abnégation, et prendra sur lui une quantité de petits travaux accessoires et de petites décisions de détail nécessaires à l'organisation des matériaux. Il recevra des corrections et des additions précieuses, je n'en doute pas, mais souvent aussi des indications incomplètes ou vagues qui lui donneront des recherches à faire ; quelquefois, peut-être, des renseignements douteux ou des textes cités de mémoire qu'il lui faudra rectifier. Je sais bien que c'est demander la réunion de deux conditions de caractère opposé ; qu'il y ait un premier auteur, qu'il reste le chef d'atelier auquel nous subordonnerons notre propre travail sans esprit de contradiction, et sans souci de nous en faire honneur personnellement ; mais, en même temps, que ce chef, lui aussi, soit dépourvu d'amour-propre au point d'accueillir avec satisfaction toutes les critiques, quitte à les apporter en séance et à les mettre en discussion si elles ne lui paraissent pas convaincantes. Peut-être, cependant, est-ce plus facile en matière historique que sur des questions dogmatiques. Je crois que M. Gilson consentirait à accepter cette autorité et à pratiquer ce détachement critique à l'égard des résultats de son travail. Et je ne doute pas que, sous son commandement, s'il veut bien prendre la barre, l'entreprise n'arrive à bonne fin.

M. Gilson. — Il serait certainement très désirable de pouvoir replacer Descartes dans son milieu historique, mais le caractère très spécial d'un *Commentaire* ne permettra peut-être pas toujours de le faire aussi complètement qu'on pourrait le souhaiter. — Quant à la possibilité pratique de réaliser la collaboration dont nous parlons pour une œuvre de ce genre, c'est seulement après avoir essayé que nous pourrons nous faire une opinion définitive. Ce qui est certain, c'est que si la nature d'un tel sujet peut s'accommoder d'un travail en commun, il ne sera possible qu'aux conditions et selon l'esprit que M. Lalande vient de définir; et si l'expérience prouvait qu'elle ne s'en accommode pas, rien ne m'aurait été plus utile que de prendre contact, avant de l'entreprendre seul, avec notre *Société*. De nombreuses difficultés m'arrêtent, en effet, lorsque je veux construire un article de ce *Commentaire*. Par exemple, est-il désirable, lorsque l'interprétation d'un passage a été controversée, de résumer la controverse, ou faut-il en faire l'histoire complète, ce qui entraînera fort loin ; ou pourrait-on discuter les thèses, d'une manière en quelque sorte abstraite et sans nommer les auteurs ?

M. A. Lalande. — Lorsque vous indiquerez ainsi une interprétation, en la signalant comme inexacte, je crois qu'il sera bon de mentionner l'auteur et l'ouvrage auxquels elle aura été empruntée.

M. Gilson. — Je crains d'avoir en ce cas à citer abondamment, et à interpréter les interprètes de Descartes. Cependant, je puis essayer.

M. A. Lalande. — Si l'on ne peut tout mentionner, on pourrait indiquer par une note en tête de l'ouvrage les limites dans lesquelles on se tiendra. Mais il me semble que des références précises sont nécessaires pour fixer les idées et pour permettre la discussion ; au moins, l'indication d'un texte caractéristique propre à bien définir l'opinion qu'on écarte. Vous vous rappelez qu'Hamelin, dans ses *Essais sur les éléments principaux de la représentation*, avait cru bon de procéder par simples allusions aux doctrines de tous les philosophes encore vivants. Ce procédé est si incommode pour le lecteur que M. Darbon prépare en ce moment une nouvelle édition de cet ouvrage, avec la collaboration de M. Robin, dans laquelle des notes précises permettront d'identifier, toutes les fois que ce sera possible, les philosophes et les ouvrages visés par l'auteur. La difficulté même de ces recherches, et la peine qu'elles ont coûtée, montrent combien elles étaient nécessaires.

M. Robin. — Ma part a été minime dans le travail en question, qui est pour tout l'essentiel l'œuvre de M. Darbon. Mais je m'associe à ce que vient de dire M. Lalande, et puisque je me trouve amené à prendre la parole, je demanderai que le texte soit composé de manière à reproduire les pages et lignes de l'édition Adam et Tannery, qui est maintenant la base de toutes les références aux œuvres de Descartes.

M. Gilson. — Je n'avais pas envisagé d'abord la reproduction du texte même de Descartes, mais simplement les références précises aux pages et lignes de l'édition Adam et Tannery. La chose n'est cependant pas impossible ; peut-être est-elle même désirable, et je m'efforcerai de donner satisfaction au désir que l'on a exprimé sur ce point.

M. L. Weber. — Le travail qu'entreprend M. Gilson est considérable et de grande portée. Pourquoi, dès lors, borner cette sorte d'exégèse cartésienne au seul *Discours de la Méthode* ?

M. Gilson. — L'intérêt que présente un commentaire du *Discours de la Méthode* plutôt que de toute autre œuvre de Descartes consiste d'abord en ce que c'est pour nous un texte éminemment classique au point de vue de l'enseignement. Ensuite et surtout, en ce que toute la philosophie cartésienne peut être examinée, ou tout au moins touchée, à cette occasion : biographie de Descartes, méthode, morale, métaphysique et médecine. C'est vraiment un *specimen philosophiae cartesianae*. Il reste assurément désirable que le même travail soit accompli pour des textes capitaux comme les *Meditationes* et les *Réponses aux objections*, mais ce n'est peut-être pas par eux qu'il est le plus urgent de commencer.

M. L. Weber. — Ne pourrait-on pas étudier en même temps d'autres textes fondamentaux, par exemple les *Regulae* ?

M. Gilson. — Je crois qu'il faut un effort spécial pour expliquer chaque texte de Descartes ; mais il est certain que nous devrons prendre les *Regulae* en considération, ne serait-ce que pour interpréter le texte du *Discours*, qui en est parfois une simple traduction.

M. Laberthonnière. — Il pourra être intéressant d'expliquer le texte de Descartes en le comparant à certains textes scolastiques ; mais, en tenant compte de ce fait que Descartes confère toujours, aux expressions anciennes dont il se sert, un sens original.

M. Gilson. — Il est, en effet, vraisemblable, pour ne pas dire

certain, que Descartes confère toujours un sens original aux formules dont il use, même lorsqu'elles sont anciennes. Marquer ce point est donc chose importante. Peut-être des textes tels que les *Objections et Réponses* aux *Méditations*, surtout les discussions avec Caterus et Arnauld, nous auraient-ils offert une occasion plus favorable d'examiner cette question; cependant, le texte du *Discours* nous permettra certainement de la poser.

M. Laberthonnière. — Descartes, en même temps qu'il a le souci d'innover et qu'aussi il a le sentiment qu'il innove, tient cependant à ne pas trop heurter les docteurs officiels, afin que ceux-ci au moins le laissent passer. Et je crois que cela est vrai, à des degrés divers sans doute, pour tous ses écrits. C'est pourquoi, chaque fois qu'il en a l'occasion, il emploie volontiers le vocabulaire qui a cours dans l'École, surtout en ce qui touche la métaphysique et la religion. Seulement, comme il n'est pas placé dans la même perspective, les mots ont sous sa plume un autre sens et une autre portée. Dieu et l'âme, par exemple, tels qu'il les entend, me paraissent fort différents de Dieu et de l'âme tels que les entendent les théologiens de l'École. Et il me semble important de le signaler, si l'on veut bien faire comprendre sa pensée.

M. Gilson. — Je m'efforcerai de tenir compte de ces nuances et d'indiquer en quel sens nouveau Descartes emploie les expressions anciennes dont il se sert. Peut-être, d'ailleurs, la lecture d'un ou deux articles déjà rédigés fournirait-elle une matière plus concrète à cette discussion. Voici un exemple :

P. 1, l. 18 : « ... *en être si bien pourvu...* »

La réflexion par laquelle débute le *Discours* est certainement ironique, mais cet appel à la confiance, même excessive, de chacun en son propre jugement, n'est là que pour introduire un second sens, plus profond que le premier : l'illusion dont les hommes sont victimes lorsqu'ils abondent obstinément dans leur propre sens repose sur un fait réel : l'égalité naturelle de la raison. — La note ironique de ce début est clairement perceptible dans le texte suivant de l'*Entretien avec Burman*, 16 avril 1648 : « *Obj.* Sed multi homines obtusi ingenium exoptant saepe melius et praestantius. — *Resp.* Fateor; multi sunt qui agnoscunt se deficere ab aliis ingenio, memoria, etc. Sed tamen unusquisque putat ita se excellere judicio, sententiam ferendi aptitudine, ut omnibus aliis in ea re aequalis sit. Nam omnibus arrident suae sententiae, et quot capita, tot sensus. Et hoc per bonam mentem hic intelligit auctor. » T. V, p. 175. [*Ingenium* est pris dans cette réponse au

sens le plus étroit que lui donne Descartes : «..., proprie autem ingenium appellatur (*scil.* vis animae), cum modo ideas in phantasia novas format, modo jam factis incumbit; ... » *Reg.*, XII; t. X, p. 416, l. 8-10.]

La remarque était d'ailleurs proverbiale, et déjà présentée comme telle par Montaigne : « On dit communément que le plus juste partage que nature nous ait fait de ses grâces, c'est celui du jugement (copie de Bordeaux : *du sens*), car il n'est aucun qui ne se contente de ce qu'elle lui en a distribué. » *Essais*, l. II, ch. XVII : *De la présomption*, éd. F. Strowski, t. II, p. 443. — Le P. Garasse (cité par L. Brunschvicg, *L'Idéalisme contemporain*, 1905, p. 19) la met au compte de Platon : « Jamais Platon n'avança plus belle maxime que celle par laquelle il dit qu'il n'y a partage au monde si bien fait que celui des Esprits, d'autant, dit-il, que tous les hommes en pensent avoir assez ; il n'y a si pauvre idiot qui ne s'en contente. » Dans *La doctrine curieuse des Beaux Esprits de ce temps*, éd. de 1623, l. IX, p. 56.

J'ajouterai que, si le P. Garasse attribue cette remarque à Platon, je ne sais en quel lieu de ses œuvres Platon peut l'avoir faite. Je serai reconnaissant à qui pourra me renseigner sur ce point.

M. Beaulavon. — Je comprends que M. Gilson désire se placer à un point de vue purement historique, critique, etc., et ne pas en venir au genre de commentaire qu'il appelle « professoral », c'est-à-dire, sans doute, à traduire ou paraphraser le texte lui-même. Je me demande pourtant si, au moins pour certains passages, ce dernier travail ne serait pas utile, et même ne deviendra pas indispensable. Car M. Gilson ne pourra éviter, dans ses remarques historiques et critiques, de sous-entendre une certaine interprétation du texte, qui, faute d'avoir été explicitement présentée, risquera d'apparaître obscure ou arbitraire. Par exemple, une note qu'il vient de lire tout à l'heure attribue un caractère *ironique* au début du *Discours* : ne faudrait-il pas préciser en quoi consiste et où réside cette ironie, et, pour cela, marquer comment on comprend la suite des idées et le sens des mots? Cela supposerait une sorte de commentaire perpétuel, comme dans l'édition de M. Landormy.

M. Gilson. — J'aimerais, autant que possible, laisser ce commentaire au lecteur, et lui donner simplement de quoi le faire, en intervenant moi-même le moins que je pourrai.

M. Rodrigues. — Je me demande dans quelle mesure un tel

commentaire pourra demeurer purement objectif. Ainsi, pour ma part, j'ai du mal à découvrir ce qu'il peut y avoir d'ironique dans la première phrase du *Discours*. Elle me paraît exprimer cette idée essentielle de Descartes que la raison humaine, étant tout entière en tout homme, si « chacun pense en être si bien pourvu... » il juge sur ce point exactement comme il doit juger. Où serait donc l'ironie ? Il me semble difficile de ne pas faire intervenir à son insu certaines conceptions personnelles dans l'interprétation du texte, quel que soit le souci d'objectivité qui guide l'interprète.

M. Gilson. — J'avoue bien volontiers que le danger véritable est que je mêle trop d'interprétations personnelles, donc discutables, à mon *Commentaire*. Il me paraît cependant certain que le risque de les y introduire sera beaucoup moindre, si je le conçois comme une sorte d'analyse objective de la pensée de Descartes, appuyée sur d'autres textes parallèles, que si je prends constamment la parole pour formuler sa pensée autrement qu'il ne l'a formulée lui-même. C'est ce qui arriverait fatalement dans un commentaire perpétuel. — Toutefois, je retiendrai de l'observation de M. Beaulavon que, dans certains cas, il sera peut-être utile de résumer certains développements de Descartes, en essayant de mettre leur sens en relief. — Quant au passage même dont M. Rodrigues conteste l'interprétation, c'est précisément la preuve qu'un commentaire qui ne s'efface pas derrière les faits suscitera nécessairement des controverses. Je retirerai « certainement », et je mettrai en avant les textes anciens qui nous invitent à percevoir une nuance d'ironie dans le début du *Discours*.

M. A. Lalande. — Descartes y parle en gentilhomme et joint une affirmation sérieuse à un argument ironique.

M. Gilson. — Le ton du gentilhomme est, en effet, particulièrement sensible dans tout le *Discours* et il rend raison de certaines particularités de la rédaction. — Les occasions ne seront donc pas rares où je devrai, par la force des choses, apporter une interprétation ferme et prendre enfin parti, même sans rédiger un commentaire perpétuel. Peut-être ne serait-il pas inutile, pour fixer le mode de rédaction du *Commentaire*, que je propose des articles de divers types. Par exemple, voici le cas d'une explication purement historique, où il s'agit simplement de déterminer la source d'un passage du *Discours* :

« P. 2, l. 18-19 : « .... *Les plus grandes âmes sont capables des*

« *plus grands vices aussi bien que des plus grandes vertus ; et*
« *ceux qui ne marchent que fort lentement peuvent avancer*
« *beaucoup davantage, s'ils suivent toujours le droit chemin, que*
« *ne font ceux qui courent, et qui s'en éloignent.* »

Tout ce passage signifie : ceux qui se croient savants pour avoir beaucoup étudié la scolastique, se sont en réalité d'autant plus éloignés de la science qu'ils ont étudié davantage. Voir *Principes*, Préface, t. IX, p. 8, l. 25; p. 9, l. 12. — Cf. Sénèque, *De vita beata*, I, 1 : « Adeoque non est facile consequi beatam vitam, ut eo quisque ab ea longius recedat quo ad illam concitatius fertur, si via lapsus est ; quae ubi in contrarium ducit, ipsa velocitas majoris intervalli causa fit ». Éd. A. Bourgery (Collection des Universités de France), Paris, 1923, p. 1. — On se souvient que Descartes connaissait le *De vita beata*, qu'il devait plus tard proposer comme thème d'entretien à la princesse Élisabeth (t. IV, p. 253, l. 2), et ce n'est pas le seul cas dans lequel nous pourrons observer une sorte de transposition de la méthode morale du stoïcisme en méthode scientifique par le cartésianisme. C'est ce qui se produira, par exemple, pour le thème bien connu des préjugés et des erreurs qui vicient l'âme du sage stoïcien comme celle du savant cartésien. Voir plus loin, p. 13, l. 11-12. — Le texte de Sénèque n'avait d'ailleurs jamais été oublié : « *Claudus in via antevertit cursorem extra viam*, dicterium vocat (*scil.* Cyr. Lentulus, adversaire de Descartes), quo illustris Baco de Verulamio tanquam proverbio utitur, *Nov. Org.*, lib. I. aph. 61, ubi eleganter addit : *Etiam illud manifesto liquet, currenti extra viam, quo habilior sit et velocior, eo majorem contingere aberrationem.* Eodem proverbio Augustinus aliique Theologi in rebus sacris utuntur. Calvin, *Inst. theolog.*, lib. 3, cap. 14, sect. 4: *Belle idem ipse* (Augustinus) *alibi, dum talium hominum* (quorum fidei luce carentium praeclara facinora memorantur, Scipionis, Catonis, etc.) *studium erroneo cursui comparat. Quo enim magis strenue currit quis extra viam, eo longius a scopo recedit, ideoque fit miserior. Quare melius esse contendit claudicare, quam extra viam currere.* » J. Clauberg, *Defensio cartesiana*, c. II, 11 ; éd. cité, p. 12. Le rapprochement entre les textes de F. Bacon et le texte du *Discours* est si frappant que M. A. Lalande l'a proposé de nouveau en renvoyant à *De dignitate*, II, 2; *Nov. Org.*, I, 61, et en indiquant Sénèque, *loc. cit.*, comme source commune de Bacon et de Descartes. Voir A. Lalande, *Quelques textes de Bacon et de Descartes*, Rev. de Métaphysique et de Morale, 1911, p. 297.

M. Lalande. — En effet, je ne connaissais pas ce texte de

Clauberg. Mais, pour une grande partie des autres rapprochements indiqués dans cet article, je crois que Bacon est la source directe de Descartes. Cela est peut-être encore plus sensible dans certains passages des *Regulae.*

M. Gilson. — Voici, au contraire, un cas où le commentaire doit se proposer de fixer le sens précis d'un terme dont use Descartes. Il s'agit du mot *esprit*, que l'on confond parfois, à tort, avec le mot *raison*, au risque d'introduire dans le *Discours* des contradictions qui n'y sont pas :

« P. 2, l. 20 : «... *Pour moi je n'ai jamais cru que mon esprit...* »

« Latin : « ingenium ». Dans la langue de Descartes, le terme esprit s'emploie : 1° par opposition à la substance étendue. C'est son acception la plus générale. Employé en ce sens, ce terme est équivalent à celui de pensée, dont il marque cependant en propre l'aspect substantiel et personnel. Cf. *II Rép.*, Définition VI : « La substance, dans laquelle réside immédiatement la pensée, est ici appelée *Esprit.* Et toutefois ce nom est équivoque, en ce qu'on l'attribue aussi quelquefois au vent et aux liqueurs fort subtiles; mais je n'en sache point de plus propre. » T. IX, p. 125. Et *II*e *Méd.* : «... je ne suis donc, précisément parlant, qu'une chose qui pense, c'est-à-dire un esprit, un entendement ou une raison. » T. IX, p. 21.

« 2° Par distinction d'avec le terme *raison* pris au sens propre, il connote la mémoire et l'imagination, donc tout le contenu de cette pensée, qui réside en lui comme en son sujet : « Par le nom de pensée je comprends tout ce qui est tellement en nous, que nous en sommes immédiatement connaissants. Ainsi toutes les opérations de la volonté, de l'entendement, de l'imagination et des sens sont des pensées. » *Ibid.*, Définition I, t. IX, p. 124. Pris en ce sens, l'esprit contient la raison, et c'est à ce point de vue que se place Descartes dans ce passage du *Discours*. Cf. *Reg. ad dir. ing.*, XIII ; t. X, p. 416, l. 8-10.

« 3° Par opposition avec le terme scolastique d'*âme*, qui suggère les notions confuses de facultés végétative et motrice, donc, du point de vue de Descartes, la confusion de l'âme et du corps. C'est pourquoi nous venons de le voir déclarer qu'il n'en savait pas de plus propre (cf. 1°). »

D'où résultent les conséquences suivantes :

« P. 2, l. 21 : «... *fût en rien plus parfait que ceux du commun.* »

« Le sens 2° de la note qui précède met en évidence la distinction de la *raison* et de l'*esprit* chez Descartes. C'est aussi ce qui

explique pourquoi l'égalité des raisons n'engendre pas nécessairement l'égalité des esprits, car l'inégalité peut s'introduire dans les facultés de l'esprit qui ne sont pas la raison. Descartes ne se déjugera donc pas en parlant plus loin de « bons esprits » (p. 5, l. 14), ni même en félicitant « ceux qui ont assez de raison, ou de modestie, pour juger qu'ils sont moins capables de distinguer le vrai d'avec le faux, que quelques autres par lesquels ils peuvent être instruits » (p. 15, l. 25-29). Cette moindre capacité leur vient, en effet, d'une insuffisance d'esprit, non de raison.

« L'équivoque sur ce point n'avait cependant pas tardé à se produire. Dans l'exemplaire de la traduction latine du *Discours* que lisait D. Huet, et qui se trouve à la Bibliothèque nationale (Imprimés, Rés. 975, p. 13), nous relevons la note manuscrite suivante, en marge de l'expression : « praestantiora ingenia » (*scil.* « ceux que Dieu a mieux partagés de ses grâces », p. 15, l. 9-10) : « At supra, p. 1, non id ingenii praestantia perfici docuit ». C'est manifestement employer les termes dont use Descartes dans un sens qui n'est pas le sien, et Clauberg dénonçait déjà, quoique en termes embarrassés, cette confusion entre l'esprit et la raison : « Longe vero aliud est judicandi facultatem in omnibus aequalem pronunciare, aliud aequali virtutum et recti de rebus judicii mensura cunctos donare. » *Defensio cartesiana*, c. II, 2 ; éd. citée, p. 8. Et encore : « Judicii aequalitatem Cartes tribuerat omnibus, non animarum ». *Ibid.*, c. II, 11, p. 12. »

Ce sont là des cas relativement simples ; d'autres fois, au contraire, il y aura lieu de restituer les événements historiques auxquels Descartes fait allusion, par des recoupements de textes appartenant à des époques différentes. Par exemple :

« P. 3, l. 4-5 : « ... *dès ma jeunesse...* »

« 1° Commenté par un témoignage de 1619 : « *Juvenis*, oblatis ingeniosis inventis, quaerebam ipse per me possemne invenire, etiam non lecto auctore : unde paulatim animadverti me certis regulis uti. » *Cogitationes privatae*, t. X, p. 214, l. 1-3. — Cf. : « Eo me fateor natum esse ingenio, ut summam studiorum voluptatem, non in audiendis aliorum rationibus, sed in iisdem propria industria inveniendis semper posuerim ; quod me unum cum *juvenem adhuc* ad scientias addiscendas allexisset, quoties novum inventum aliquis liber pollicebatur in titulo, antequam ulterius legerem, experiebar utrum forte aliquid simile per ingenitam quamdam sagacitatem assequerer cavebamque exacte ne mihi hanc oblectationem innocuam festina lectio praeriperet. Quod toties successit,

ut tandem animadverterim, me non amplius, ut caeteri solent, per vagas et caecas disquisitiones, fortunae auxilio potius quam artis, ad rerum veritatem pervenire, sed certas regulas, quae ad hoc non parum juvant, longa experientia percepisse, quibus usus sum postea ad plures excogitandas. Atque ita hanc totam methodum diligenter excolui, meque omnium maxime utilem studendi modum ab initio secutum fuisse mihi persuasi ». *Reg. ad dir. ing.*, X ; t. X, p. 403, l. 12, — p. 404, l. 4 (texte de 1628 environ). — On notera surtout dans ces textes le caractère spontané de la méthode cartésienne, dont les règles ne feront que codifier les démarches d'une raison exceptionnellement heureuse. Descartes interprète donc lui-même l'invention de la méthode de la manière suivante : 1° un heureux hasard (« fortunae auxilio... » ; « ... je pense avoir eu beaucoup d'heur ») consistant dans l'emploi spontané de certaines règles ; 2° la conscience de plus en plus claire de leur emploi, jusqu'à l'élaboration des formules qui les définissent (« ... unde paulatim animadverti... » ; « ... ut tandem animadverterim... » ; « ... qui m'ont conduit à des considérations... ») ; 3° l'élévation de ces règles au rang de méthode (« ... atque ita hanc totam methodum diligenter excolui... » ; « ... et des maximes dont j'ai formé une méthode... ». La traduction latine du *Discours* est encore plus précise : « ... regularum sive axiomatum, quibus constat Methodus... » T. VI, p. 541).

2° Reste à savoir quelle période de sa vie Descartes nomme ici sa « jeunesse ». Le texte du *Discours* correspond exactement aux *Regulae*, et celui des *Regulae* correspond exactement à celui des *Cogitationes privatae*. Or, le souvenir noté par les *Cogitationes privatae* est le deuxième du recueil et vient immédiatement après la note datée : 1619, *Calendis Januarii* (t. X, p. 213). Il est donc vraisemblablement de peu postérieur à cette date. Dans ces conditions, il est impossible de supposer que l'expression « juvenis » puisse désigner les années mêmes de 1618-1619 où Descartes l'emploie, et difficile qu'elle désigne les années immédiatement antérieures. Ce « quand j'étais jeune » nous renvoie donc vraisemblablement à ses années de Collège (rapprocher : Baillet, t. II, p. 384-385 : « Étant encore à La Flèche, il s'était formé une méthode singulière de disputer en Philosophie... », dans Ch. Adam, *Vie de Descartes*, p. 25). D'où l'interprétation suivante de l'ensemble du texte : Étant encore au Collège, j'ai contracté certaines manières de réfléchir et de penser, qui devaient me conduire plus tard, en 1618-1619, aux considérations et aux maximes dont j'ai formé ma Méthode.

M. A. Lalande. — La comparaison avec les *Cogitationes*

privatae ne me paraît pas décisive pour appliquer l'expression : « dès ma jeunesse » aux années de Collège. Les mots « m'être rencontré en certains chemins » évoquent plutôt l'idée du *Quod vitae sectabor iter*, et l'allusion viserait dès lors ses réflexions de 1618-1619.

M. Gilson. — Je reconnais volontiers que cette interprétation est soutenable. Toutefois la triple correspondance : *juvenis*, *juvenem adhuc*, *jeunesse*, me semble autrement topique que celle de *chemins* avec *iter*, dans un cas où il s'agit d'abord de fixer une date. Or, si le *Discours* renvoie vraiment aux *Regulae*, comme celles-ci renvoient évidemment aux *Cogitationes privatae*, ce ne peut être que des années antérieures à 1619 qu'il s'agit ici. — Resterait encore toute une série d'autres difficultés à résoudre, celles qui tiennent aux modifications subies par la langue depuis Descartes. L'une des causes d'erreur les plus fréquentes, dans l'explication des textes du XVII[e] siècle, est l'illusion que le sens des mots n'a pas varié depuis cette époque. Or, il y a d'abord, dans la langue de Descartes, des termes manifestement désuets qu'il conviendra d'expliquer, même lorsque leur sens pourra sembler transparent au lecteur français, parce qu'il ne le serait pas nécessairement pour des lecteurs étrangers. Mais il conviendra, en outre, de rendre leur sens exact à certains termes qui sont restés en usage, quoique avec une signification différente de celle que Descartes leur attribuait. J'ai remarqué, par exemple, que nombre d'étudiants traduisent « digèrent leurs pensées » (p. 7, l. 14-15) par : *assimilent* leurs pensées, au lieu de donner au mot son sens vrai de : *mettre en ordre*. Aucun ne m'a jamais paru savoir que, dans la langue de Descartes, *plusieurs* signifie toujours *beaucoup*, ce qui donne à certaines phrases un sens tout différent de celui qu'on est tenté de leur attribuer. J'ajoute que la tâche n'est pas toujours aussi aisée, et que même tel passage fort célèbre n'en est pas pour cela plus clair. Ainsi, l'on peut hésiter sur le sens de la formule si souvent reproduite : « mais que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y en remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais *ajustées au niveau de la raison* » (p. 13-14). Le sens que l'on attribue spontanément à cette dernière expression est en général celui-ci : « ...lorsque je les aurais élevées au niveau de ma raison... »

M. A. Lalande. — Le sens est tout autre. *Au niveau de la raison* signifie : avec le niveau qu'est ma raison, c'est-à-dire : en se

servant de ma raison comme d'un niveau de maçon, avec lequel on vérifie si la pierre est bien d'aplomb.

M. Gilson. — Il ne me paraît pas douteux que tel soit le sens de l'expression dans la pensée de Descartes lui-même, et c'est celui que j'adopterai.

NOTA

Un simple échange de vues ne nous ayant pas permis de nous rendre compte si la méthode appliquée à la composition du *Dictionnaire* par M. A. Lalande pourrait s'appliquer également à celle d'un *Commentaire* historique, nous avons soumis la rédaction des deux premières parties à M. L. Brunschvicg et à M. A. Lalande. Leur jugement a confirmé pleinement l'impression négative qui s'était imposée à nous, de plus en plus nettement, à mesure que nous avancions dans la rédaction de notre travail. L'importance de l'appareil historique requis par un commentaire de ce genre est telle, que sa discussion et sa mise au point collectives s'en trouvent rendues pratiquement impossibles. L'ouvrage a donc été publié sous notre seule responsabilité[1] ; toutefois, nous avons pu recevoir les corrections et additions d'un certain nombre de critiques assez à temps pour en faire bénéficier notre publication, et nous serions personnellement obligés à tous ceux qui pourraient nous en adresser de semblables à l'avenir.

Étienne Gilson.

1. *René Descartes. Discours de la méthode.* Texte et commentaire, par Étienne Gilson ; 1 vol. gr. in-8° de xvi-494 pages. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1925.

L'Éditeur-gérant : Max Leclerc.

St-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

TABLE DES MATIÈRES

DU

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE

(*Les noms des rapporteurs sont entre parenthèses.*)

Première Année.

Deuxième Année.

Troisième Année.

SÉANCES DES 26 MAI ET 16 JUIN 1904.

Cinquième Année.

SÉANCE DU 27 OCTOBRE 1904.

SÉANCE DU 1er DÉCEMBRE 1904.

SÉANCE DU 22 DÉCEMBRE 1904.

SÉANCE DU 26 JANVIER 1905.

SÉANCE DU 23 FÉVRIER 1905.

SÉANCES DU 18 MAI ET DU 8 JUIN 1905.

Sixième Année.

Septième Année.

SÉANCE DU 29 NOVEMBRE 1906.

SÉANCE DU 27 DÉCEMBRE 1906.

SÉANCE DU 31 JANVIER 1907.

SÉANCE DU 7 MARS 1907.

SÉANCE DU 21 MARS 1907.

SÉANCE DU 30 MAI 1907.

SÉANCE DU 4 JUILLET 1905.

Huitième Année.

Neuvième Année.

Dixième Année.

Onzième Année.

Douzième Année.

Quatorzième Année.

Quinzième et seizième Années.

(La *Société de Philosophie* n'a pas publié de *Bulletin* au cours de ces années : 1914-1915 et 1915-1916.)

Dix-septième Année.

(La *Société de Philosophie* n'a publié pour l'année 1916-1917 que les deux numéros ci-dessous.)

Dix-huitième, dix-neuvième et vingtième Années.

(La *Société de Philosophie* n'a pas publié de *Bulletin* pour les années 1917-1918, 1918-1919, 1919-1920.)

Vingt-et-unième Année.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

Bulletin

de la

Société française de Philosophie

Administrateur :
M. XAVIER LÉON

Secrétaire général :
M. ANDRÉ LALANDE

SEPTIEME ANNÉE — 1907





Librairie Armand Colin

5, rue de Mézières, Paris

BULLETIN

DE LA

SOCIÉTÉ FRANÇAISE

DE PHILOSOPHIE

Séance du 29 Novembre 1906[1].

ESSAI DE CATÉCHISME MORAL

Nous publions dans ce Bulletin et dans le suivant le texte d'un projet de catéchisme moral, rédigé par M. André Lalande, tel que ce texte a été envoyé en épreuves aux membres de la Société, sauf quelques corrections matérielles de style ou d'impression. On trouvera, sous forme de notes courantes au bas des pages, les observations ou critiques qui ont été faites sur chaque question particulière, avec les réponses de l'auteur à ces observations. Celles qui ont été envoyées par écrit, et qui sont citées textuellement, sont placées entre guillemets. Dans le cas contraire, il s'agit, soit d'objections faites verbalement pendant la séance, soit, plus rarement, d'un résumé d'observations écrites qu'il aurait été trop long de citer in-extenso.

Les observations portant sur le travail pris dans son ensemble, ou sur l'utilité de la méthode catéchétique en morale, ont été placées en appendice.

Un assez grand nombre de critiques ayant porté sur le rapport qu'ont entre eux les différents chapitres, on a donné à chaque ques-

1. Présents à cette séance MM. Beaulavon, Belot, Bernès, Binet, Brunschvicg, Cantecor, Delbos, Desjardins, Dunan, Halévy, Laberthonnière, H. Lachelier, Lalande, Xavier Léon, Ogereau, Parodi, Pécaut.

tion un numéro d'ordre, imprimé en caractères gras, au-dessous duquel sont reproduits, en caractères ordinaires, les numéros des questions qui complètent ou expliquent celle-là. Plusieurs observations, qui ne sont pas expressément mentionnées, trouveront leur réponse dans ces renvois.

Le présent Bulletin contient la première partie du Catéchisme, qui concerne les *Droits et Devoirs généraux*; le Bulletin suivant contiendra la seconde partie (*Droits et Devoirs particuliers aux enfants*) avec des appendices concernant la méthode catéchétique, l'enseignement moral, la recherche d'un fondement de la morale, et la morale religieuse.

Le texte définitif, dans lequel il sera tenu compte de toutes celles des observations qui portent sur la matière même des règles morales, paraîtra prochainement en un volume.

AVERTISSEMENT

QUI ÉTAIT JOINT AUX ÉPREUVES ENVOYÉES

(*15 novembre 1906*).

Le catéchisme dont on trouvera le texte ci-dessous est un opuscule d'un caractère exclusivement pratique. Il est destiné aux élèves des lycées et collèges, de la classe de sixième à celle de première, c'est-à-dire de dix à quinze ans.

Depuis plusieurs années, j'avais souvent entendu des parents et des professeurs se plaindre de ce qu'il n'existait aucun manuel de ce genre, et de ce que les enfants, quand ils ne recevaient plus l'enseignement religieux catéchétique, étaient privés du même coup des préceptes moraux correspondants. J'aurais pourtant hésité à entreprendre ce travail, dont je sens toutes les difficultés, si M. le proviseur du lycée Michelet, il y a quelques mois, ne m'avait pas exprimé à son tour le même desideratum, en insistant sur la nécessité de satisfaire à ce besoin, et en me demandant d'écrire, comme je le pourrais, un petit catéchisme de morale qu'il pût mettre entre les mains de ses élèves.

Après avoir essayé, sans obtenir un résultat satisfaisant, d'adapter simplement à la forme nécessaire un des traités existants de morale pratique (*Sittenlehre fur Confessionslose Schulen*, de Fricke, dont une adaptation française a été publiée par la *Critique philosophique*, et une adaptation anglaise par Bikken et Hatton) — j'ai pris le parti de refaire le tout d'un bout à l'autre, en prenant pour guide, d'une part, les règles de morale pratique que reconnaissent en commun presque tous les philosophes, et sur lesquelles chaque école bâtit la *théorie* morale qui lui est propre; d'autre part, les expériences morales, si imparfaites qu'elles fussent, que j'avais pu acquérir par l'enseignement et par l'éducation des enfants. — Telle est la matière du petit travail que je présente aujourd'hui à la société.

Il a déjà été relu en manuscrit par MM. Belot, Jacob et Pécaut, membres de la société, et par M. Demiremont, professeur de morale

dans les classes de troisième et de quatrième du lycée Michelet, qui m'ont indiqué plusieurs corrections utiles. Je comptais alors le faire imprimer dès la rentrée. Mais quelques circonstances matérielles en ayant retardé la publication, il m'a semblé qu'il serait bon de mettre à profit ce retard en communiquant le texte de l'ouvrage à un cercle plus étendu de philosophes. La conscience de chacun est sans doute un domicile privé et inviolable, mais une morale qu'on se propose d'enseigner aux enfants me semble être, au contraire, quelque chose d'essentiellement public et collectif, qui doit être préservé le mieux possible de tout arbitraire individuel.

Je prie donc ceux de mes collègues qui voudront bien s'intéresser à cet essai et le critiquer utilement, de mettre de côté les préoccupations de théorie pure pour considérer l'ordre pédagogique, où l'approximation qui comporte le minimum d'erreur doit être réputée vraie jusqu'à la découverte d'une formule plus rigoureuse. Je voudrais qu'on examinât ce texte à peu près comme on examinerait les énonciations d'un médecin en vue de rédiger un manuel d'hygiène scolaire. On pourrait, par exemple, me semble-t-il, poser la question sous cette forme : un jeune homme dans l'esprit duquel ces règles seraient bien imprimées, et qui les pratiquerait habituellement : 1° aurait-il une moralité *droite*? — 2° aurait-il une moralité *suffisante*, c'est-à-dire sans lacunes graves? — 3° n'aurait-il aucune *surcharge* morale, soit sous forme d'obligations inutiles, soit sous forme de préjugés moraux lui interdisant *a priori* certaines opinions ou certaines croyances, parmi celles où l'on peut différer tout en restant un honnête homme et un caractère élevé?

André Lalande.

PETIT CATÉCHISME
DE MORALE PRATIQUE

PREMIÈRE PARTIE

DROITS ET DEVOIRS GÉNÉRAUX

I

LA MORALE

Qu'est-ce que la morale? **1.**

La morale est l'ensemble des règles suivant lesquelles on doit agir et juger les actions. Voir 152.

Observations des membres de la Société.

1. — Il me paraîtrait nécessaire de définir d'abord la morale, non par ce fait qu'elle impose des règles d'action, ce qui lui est commun avec les règlements administratifs ou les lois, mais par ce fait qu'elle consiste en une certaine disposition interne, une inquiétude de l'âme sans laquelle les règles et la conformité extérieure aux règles n'ont aucun caractère proprement moral. (R. P. **Laberthonnière.**)

— Je reconnais entièrement le fait sur lequel est fondée cette observation. Je ferais seulement quelques réserves sur la valeur proprement morale de cette inquiétude : il me semble qu'elle déborde, elle aussi, le champ de la moralité; elle se présente souvent sous la forme d'angoisse métaphysique ou religieuse, quelquefois même sous la forme d'obsessions et de scrupules maladifs qui ne permettent pas de la considérer comme spécifiquement morale. D'autre part, je me demande si elle ne pourrait pas faire défaut dans certains esprits d'une haute moralité, qui vivent dans un sentiment de plénitude, d'évidence et de joie. — Mais, quoi qu'il en soit de ces réserves, j'ai pris ici pour méthode de commencer par ce qu'il y a de plus extérieur et de plus immédiatement saisissable dans la *morale*, pour monter en dernier lieu à ce qu'il y a d'un et de central dans la *moralité*. On trouvera l'expression de cette idée directrice au chapitre **X**, dont les deux dernières questions définissent spécialement la *vie morale*, et sa primauté sur les formules. Il faut d'ailleurs tenir compte du but que nous nous pro-

2. *Par qui sont édictées ces règles ?*

15. 48. 86. 101 et suiv. Par personne en particulier. Elles résultent de la vie sociale, de la nature humaine et de la raison ; autrement dit, elles expriment les conditions nécessaires de la vie de l'homme en société.

---

posons ici, et pour lequel la pratique, le détail des devoirs tiennent évidemment la plus grande place. (**A. L.**)

Ibid. — « Si le mot *doit* n'est pas pris au sens moral, il est équivoque. Dans le cas contraire la définition est trop étroite. » (**P. Lapie.**)

— Ce mot est pris au sens large. Le contexte me paraît suffisant pour lever l'équivoque, s'il s'agit des adultes ; et les enfants ne penseront même pas au sens technique. (**A. L.**)

2. — « Il est inutile de demander par qui sont édictées ces règles si l'on doit répondre qu'elles ne le sont par personne. Il suffirait de demander quelle en est l'origine. » (**P. Lapie.**) — Même remarque de M. **L. Brunschvicg.**

« Cette réponse pourrait être interprétée contre une attaque contre quelqu'un. Et c'est inutile. Il vaut mieux demander seulement d'où viennent ces règles. » (**M. Blondel.**)

— La raison de cette forme était de signaler et d'écarter une illusion naturelle, consistant à croire qu'il *ne peut pas* y avoir de règles sans l'autorité personnelle d'un législateur. — D'une façon générale, on doit entendre les questions de ce catéchisme comme posées *par un élève* idéal, aussi curieux et intelligent qu'on pourra le supposer, et les réponses comme faites *par nous*, en vue de lui donner les explications les plus satisfaisantes que nous puissions lui fournir, dans l'état actuel de notre réflexion morale. — Au reste, je n'ai pas d'objection à changer la forme de cette question, l'idée me paraissant exprimée d'une façon à peu près suffisante aux nos **3** et **4**. — (**A. L.**)

Ibid. — Pourquoi faites-vous reposer ces règles à la fois sur la vie sociale, la nature humaine et la raison ? Les deux premiers termes ne suffisent-ils pas ? (**E. Halévy.**)

— La raison me paraît devoir être mentionnée à part : 1° parce que si l'on n'admet pas immédiatement la valeur normative de la raison, on ne peut rien conclure de la vie sociale ou de la nature humaine. Pour prouver à quelqu'un qu'il doit suivre une règle morale, en tant qu'impliquée par une nécessité sociale, il faut qu'il accorde d'abord qu'on doit vouloir ce qui est impliqué par ce qu'on veut ; 2° parce que la raison, considérée en elle-même, est la forme la plus frappante de la manière de penser objective qui est l'essence de le justice (voir **48** et **86**). — J'estime, quant à moi, qu'une analyse exacte montrerait, à cet égard, l'équivalence de ces trois termes ; mais cela constitue une thèse philosophique personnelle, que je ne me reconnais pas le droit d'affirmer ici comme un dogme, et que je n'ai ni la place, ni les moyens de démontrer dans ce catéchisme.

Rien ne doit s'opposer à ce que l'élève qui l'étudiera adopte plus tard, à la réflexion, soit cette vue, soit une vue opposée, par exemple celle-ci, que m'indique M. Blondel : « La morale n'est pas *seulement* sociale ; elle exprime aussi la relation hiérarchique de nos facultés propres ». (Voir *Avertissement*, dernier paragraphe.) — (**A. L.**)

Est-ce à dire qu'elles sont imposées aux citoyens par l'État? 3. 108 et suiv. 111.

Non, loin de là; elles subsistent par elles-mêmes, et sont supérieures à l'État. Ni le gouvernement, ni le pouvoir législatif ne peuvent les modifier à leur gré. Et le devoir de chaque citoyen est même de veiller à ce qu'ils les respectent.

Comment la morale peut-elle exister ainsi au-dessus des individus et des lois écrites? 4.

Il en est de la morale comme du langage, qui s'est constitué spontanément, et qui s'impose à tout le monde, même quand les règles qui le constituent ne sont pas formulées.

A quoi sert-il de formuler les règles de la morale? 5. 8. 12. Chap. x.

A les rendre plus claires; à se les rappeler et à les rappeler plus facilement aux autres quand on est

---

Ibid. — « Vous bornez la moralité au chapitre des devoirs inter-individuels ou sociaux. N'y a-t-il pas des devoirs rigoureusement individuels, et d'autres peut-être? » (**A. Leclère.**)

— Pratiquement, je reconnais ces devoirs. (Voir spécialement les chapitres **V**, **VI** et **X**.) Théoriquement, je les considère comme impossibles à séparer de la vie sociale, sinon par abstraction; et j'en donne la raison à la question **101**, contre laquelle personne n'a élevé d'objection. (**A. L.**)

3. — Cette notion n'est-elle pas bien obscure pour des enfants de dix à quinze ans, et la question ne pourrait-elle pas disparaître sans inconvénient? (**P. Lapie.**)

— Cette notion est obscure, mais essentielle. Voir ci-dessus réponse aux observations sur la question **2**. J'essaie de l'éclaircir, dans la mesure du possible, par la comparaison des langues : les élèves les étudient et un bon professeur de grammaire peut la leur faire saisir facilement, en matière linguistique, par des exemples familiers. (**A. L.**)

4. — « Ne serait-il pas bon de faire remarquer que cette comparaison, qui explique la genèse des règles morales, ne sert pas à justifier leur autorité? L'enfant pourrait croire qu'il n'est pas plus grave de commettre une faute que de faire un solécisme. » (**P. Lapie.**)

— D'accord. Cependant il faut aussi reconnaître que mal parler (si l'on entend par là non pas violer des règles inutiles et conventionnelles, mais parler d'une façon confuse, équivoque, inintelligible), c'est mal agir, et souvent manifester une sorte de paresse ou d'égoïsme, qui est nettement immorale.

La différence de l'un à l'autre, quoique très grande, me paraît être moins de nature que de gravité. (Voir **103**, **132**, **151**). (**A. L.**).

5. — « J'ajouterais que l'effet de la réflexion morale contribue à dégager de

exposé à faire des fautes; à se guider dans les cas douteux où la conscience ne se prononce pas clairement, et à la rectifier quand elle se trompe.

II

LA CONSCIENCE

6. *Qu'est-ce que la conscience?*

La conscience est le sentiment instinctif que nous avons du bien et du mal, avant toute étude de la morale.

7. *D'où vient ce sentiment instinctif?*

2. 15. Il est produit par des causes multiples et variées : les unes sont générales, comme la nature de l'espèce humaine; d'autres sont plus spéciales, mais encore communes à un grand nombre d'individus, comme la civilisation européenne, la tradition de notre pays; d'autres enfin sont particulières à un petit groupe d'individus, ou même à nous seuls; tels sont notre première éducation, nos habitudes, notre milieu, notre tempérament.

8. *La conscience est-elle infaillible?*

41 et suiv. 63. 86. 119. 151. Non. Elle est quelquefois incomplète, confuse, ou même erronée. Ces imperfections viennent de ce qu'il

---

nouvelles obligations et à constituer la gamme des devoirs. C'est ainsi qu'en réfléchissant sur la solidarité naturelle on a mis récemment en lumière des obligations de justice morale et sociale qu'on regardait auparavant comme de simples devoirs de charité. » (**M. Blondel.**)

— D'accord. (Voir n° **152.**) — (**A. L.**)

6. 7. — « Le mot instinctif suggère trop l'idée d'une origine exclusivement naturaliste de la morale. Mieux vaudrait dire *spontané*. » (**M. Blondel.**)

— *Instinct* est classique en ce sens : « Conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix... » (J.-J. Rousseau, *Emile*, livre IV.) — (**A. L.**)

8. — « Cette explication sera-t-elle comprise? Et n'est-elle pas très discutable? Une conscience d'accord avec toutes les consciences voisines serait-elle infaillible? » (**P. Lapie.**)

— Avec les consciences *voisines*, cela ne suffirait évidemment pas. Il s'agit soit, en compréhension, de *la* conscience humaine; soit, en extension, mais alors idéalement, de *toutes* les consciences humaines. Je l'entends au

y a d'accidentel et de particulier dans les éléments qui la constituent. Mais en général elle exprime assez exactement le bien et le mal.

Dans quels cas doit-on s'y fier? **9.**

On doit s'y fier dans tous les cas où l'on n'a pas le temps ou la possibilité d'examiner scientifiquement la valeur morale des actions avant d'agir.

Cette règle n'expose-t-elle pas à se tromper? **10.** 162.

Oui. Mais c'est un risque qu'on est bien obligé de courir toutes les fois qu'on agit. C'est ainsi qu'un médecin soigne un malade de son mieux, mais sans être absolument sûr de le guérir, dans tous les cas où il n'existe pas encore de théorie rigoureuse et de remède infaillible.

Dans le cas de la morale, ce risque est-il grave? **11.** 28-36.

Non, parce que même si l'on se trompe, la volonté d'agir conformément à sa conscience est déjà par elle-même une bonne chose. (Voir plus loin, ch. IV.)

Quels sont les moyens de diminuer les chances d'erreur? **12.**

1° Nous renseigner le plus exactement possible sur les faits réels auxquels se rapportent nos sentiments. — 2° Nous demander si nos sentiments n'ont pas été déterminés par quelque circonstance accidentelle et

---

sens où M. Brochard dit, au point de vue logique : « Nous sommes dans le vrai lorsque nous pensons comme individus ce que nous devons penser comme hommes. » *De l'Erreur*, p. 76. Et encore : « Cette nécessité est indépendante de ce que nous pouvons penser en tant qu'individus, et c'est pour cela qu'il y a une vérité ». *Ibid.*, 175. (Voir nos **63, 86, 151**.) — (**A. L.**).

8, 9 et suivants. — Toutes ces restrictions sur la valeur de la conscience sont trop nuancées pour un catéchisme. Il ne peut être utile qu'en n'engageant pas les enfants dans des distinctions et des restrictions si subtiles. On ne peut leur demander de faire fonds sur un sentiment qui soulève tant de critiques. (**L. Brunschvicg.**)

« C'est donner l'impression que ce sentiment moral n'est qu'une coutume, une résultante, un préjugé. » (**M. Blondel.**)

— Mon but n'est en aucune façon de faire reposer la morale sur la conscience, mais seulement de marquer aussi nettement que possible l'utilité pratique de celle-ci, et son insuffisance. Je commence par le plus immédiat, et, pour ainsi dire, par la moralité toute faite qui préexiste chez l'enfant, ou

étrangère à la moralité. — 3° Enfin, comparer le plus possible notre conscience à celle des autres hommes.

13. *Comment faire cette comparaison?*

De deux façons : soit par des lectures, en étudiant la vie ou les œuvres des hommes qui sont universellement reconnus comme ayant eu une haute valeur morale; soit par des conversations avec ceux que nous jugeons les meilleurs et avec qui nous sommes en situation de parler d'une façon libre et sincère.

14. *Entend-on souvent énoncer de fausses règles de morale?*

Oui, souvent, de même qu'il y a beaucoup de superstitions et de préjugés qui ont cours, et par lesquels il faut prendre garde de ne pas se laisser influencer.

---

chez l'adulte qui ne réfléchit pas ; et pour cela il est essentiel de reconnaître et de critiquer la conscience morale spontanée. (Voir *Observations* sur n° **1**.) — (**A. L.**)

Sur l'ensemble du **chapitre III**. — Ce chapitre n'est pas ici à sa place. Ainsi mis au début, il semble faire reposer la morale sur le bonheur, ce qui n'est pas votre intention. Les rapports du bien et du bonheur devraient être examinés en dernier lieu, après que la moralité aura été définie en elle-même. (**G. Belot, L. Brunschvicg, E. Halévy**).

« Il me semble que ce chapitre a pour principal sujet : Pourquoi doit-on faire le bien? Et en seconde ligne : Quel est le rapport du bien et du bonheur? Le mieux serait, je crois, de séparer les deux questions, et de rejeter plus loin celle du bonheur. Sans quoi vous donnez à votre œuvre un parfum d'eudémonisme qu'elle n'a pas au fond. » (**G. Léchalas.**)

— Je reconnais que cet inconvénient est réel. J'avais moi-même commencé par placer ce chapitre comme on le demande, à la fin de la première partie. Mais mes raisons pour parler d'abord du bonheur sont les mêmes que pour parler d'abord de la conscience (Voir *Obs.* sur n^os^ **8** et **9**) : le désir d'être heureux est aussi un sentiment naturel chez les enfants; on le rencontre dès qu'on leur parle de morale, et par suite, il me semble utile d'en faire la même critique, en marquant en quoi il s'accorde avec la morale, et en quoi il n'y suffit pas. — Il serait tout à fait contraire à mes intentions de laisser croire que j'établis soit dans ce chapitre, soit dans le précédent un « fondement » de la moralité (Voir *Appendice*, critiques générales, n° **III**); et j'exclus même expressément, par les n° **26** et **27**, la doctrine qui réduit la morale à l'art d'être heureux. Je me propose donc de modifier le titre et la rédaction de ce chapitre pour éviter toute équivoque. (**A. L.**)

III

LE BONHEUR

Pourquoi doit-on se conformer aux vraies règles morales? **15.** 2. 101 et suiv.

Parce que cela est raisonnable et nécessaire pour vivre avec nos semblables.

Qu'arrive-t-il à celui qui ne s'y conforme pas? **16.**

Il peut être condamné par les tribunaux ou puni par les autorités de qui il dépend. Il a contre lui l'antipathie et la défiance de tous ceux qui le connaissent, même s'ils ne valent pas mieux que lui; il a l'esprit troublé et mal à l'aise, parce qu'il se met en contradiction avec son propre jugement.

En quoi se met-il en contradiction avec son propre jugement? **17.** 86.

En ce qu'il veut, quand il s'agit des autres, ce qu'il ne veut pas quand il s'agit de lui-même. Par exemple, un homme qui ment veut en même temps que les autres ne mentent pas, car il ne pourrait plus croire personne. Il est donc forcé de faire son possible pour empêcher les autres de mentir, il est forcé de les blâmer, de les punir, de leur faire des reproches. Et en le faisant, il se condamne lui-même.

Qu'est-ce que le remords? **18.**

C'est le mécontentement et l'irritation intérieure qu'on ressent d'avoir mal agi.

---

16. — Il est contraire à l'esprit de la morale de mettre en première ligne, parmi les raisons de s'y conformer, les condamnations ou les punitions qu'on peut encourir. — (**L. Brunschvicg**, R. P. **Laberthonnière**, **D. Parodi.**)

— Même réponse qu'au n° **1**. Je vais de l'extérieur à l'intérieur. Il est évident que toutes les condamnations ne sont pas morales, et que tous les actes immoraux ne sont pas atteints par des sanctions définies. Il ne faut pas oublier cependant que ceci s'adresse essentiellement à des élèves; que les parents et les maîtres ont justement pour devoir de diriger leur éducation; et qu'ainsi les punitions auront, dans ce cas plus qu'ailleurs, un caractère moral. (**A. L.**)

19. *Suffit-il de faire le bien pour être heureux?*

Non, parce qu'il y a des malheurs accidentels qui peuvent arriver aux hommes justes et bons comme aux autres; mais cependant cela rend les malheurs accidentels plus faciles à supporter et cela préserve des malheurs où nous tombons par nos défauts ou par nos vices.

20. *Les malheurs causés par la négligence ou le mépris des règles morales sont-ils nombreux?*

Ils sont tellement nombreux que certains philosophes ont considéré toutes les règles morales comme des recettes, conseillées par l'expérience, pour être aussi heureux que possible.

21. *Est-il nécessaire de faire le bien pour être heureux?*

Oui, car si l'on fait le mal il est inévitable d'être malheureux.

22. *Pourquoi?*

16 et suiv.

D'abord parce que beaucoup de vices ou de défauts causent naturellement du mal à ceux qui les ont : par exemple la paresse, l'imprévoyance, l'envie, l'intempérance, etc.; ensuite parce qu'en faisant le mal,

---

21-25. — MM. **Bernès, Blondel, Brunschvicg, Cantecor, Desjardins, Lapie, Parodi, Pécaut** protestent contre l'optimisme excessif de ces formules : non seulement, la moralité n'est pas une condition suffisante du bonheur, mais elle n'en est même pas une condition nécessaire.

— Je persiste à croire que si la moralité ne garantit pas le bonheur, l'immoralité l'exclut. On remarquera que telle était déjà l'opinion de Locke, approuvée par Leibniz (*Nouveaux Essais*, II, ch. 21, 70). Si l'on croit voir le contraire, c'est bien souvent parce qu'on fait entrer dans la moralité des règles conventionnelles, et qu'ainsi on juge immoraux des gens qui ne le sont pas réellement. Je crois qu'on pourrait donner de cette thèse des preuves d'expérience et des raisons philosophiques. M. Jacob m'écrit, de son côté, qu'il approuve particulièrement ce chapitre. — Mais, adoptant ici pour règle de ne rien enseigner qui ne soit, ou généralement reconnu par les hommes compétents, ou possible à prouver immédiatement dans ce catéchisme, je prends acte de ce désaccord, et je me propose de supprimer de ce formulaire tout ce qui est ou peut être « matière à controverse entre les honnêtes gens ». (**A. L.**)

— M. **Cantecor** : Je ne crois pas d'ailleurs que ceci nous mette en désaccord sur une question de morale proprement dite : ces *effets* heureux de la moralité, réels ou illusoires, ne l'empêchent pas d'être ce qu elle est, dlans les détails de ses prescriptions.

on est dans une disposition agressive et malveillante dont on est le premier à souffrir; enfin parce qu'on met les autres contre soi, et que leur hostilité habituelle rend la vie difficile et désagréable.

Mais si on fait le mal sans le laisser voir? 23

Il est bien rare de ne pas être découvert; et quand même on ne le serait pas, on ne peut pas être réellement heureux en ayant toujours à se cacher.

Ne voit-on pas des gens injustes et malhonnêtes qui sont heureux? 24.

Ils en ont l'air, quelquefois, parce que nous imaginons que nous serions heureux dans leur situation ou avec leur fortune. Mais si nous étions à leur place, nous nous apercevrions presque toujours qu'ils ne le sont pas réellement.

En résumé, quelles sont les sanctions de la morale? 25.

Elle ne garantit pas absolument le bonheur, mais elle est une condition qui le facilite et sans laquelle on ne l'atteint pas.

Est-ce à cause de cela qu'il faut faire le bien? 26.

C'est évidemment une raison de le faire si l'on n'est pas capable de sentiments plus élevés; — mais la morale ainsi pratiquée par intérêt ou par crainte n'est pas la morale parfaite. Franklin disait que si les coquins savaient les avantages de l'honnêteté, ils se feraient honnêtes gens par coquinerie. Cela est vrai, mais il resterait un fonds de coquinerie dans cette honnêteté-là.

Quelle est donc la vraie manière de vouloir et de faire le bien? 27.

C'est de le vouloir et de le faire gratis, parce qu'on le comprend, parce qu'on l'aime et parce qu'on y trouve une satisfaction immédiate, comme celle qu'un homme bien portant éprouve à vivre et à agir. Quand on possède à un haut degré cette disposition d'esprit, on arrive à être heureux à peu près dans toutes les situations.

IV

LA BONNE VOLONTÉ. LE COURAGE

28. Chap. II. spéc. 12-13. *Qu'est-ce que la bonne volonté?*

La bonne volonté est la volonté de faire toujours, quoi qu'il en coûte, ce que notre conscience, éclairée par notre raison, nous présente comme le plus conforme à la morale.

29. *Ne peut-on pas négliger momentanément certaines règles de morale en vue de grands intérêts individuels ou collectifs?*

Non; les vraies règles de la morale peuvent se limiter réciproquement; mais elles ne peuvent être mises en balance avec aucun autre intérêt. On ne doit pas plus voler un million que voler un sou, et il est aussi mal de porter un faux témoignage pour faire triompher son parti que pour s'assurer un avantage personnel.

30. 7. *La bonne volonté est-elle facile?*

Cela est très variable suivant le caractère, l'éducation, les habitudes, le degré d'intelligence. Mais il n'y a personne pour qui elle soit impossible, si ce n'est les fous.

31. *Qu'est-ce que le mérite?*

C'est la dignité résultant de l'effort plus ou moins grand que l'on fait pour vouloir et pour accomplir le bien.

32. *Le mérite dépend-il de la perfection morale?*

Non, ce sont deux valeurs indépendantes, comme sont les efforts que l'on fait pour s'instruire, et le degré d'instruction auquel on est parvenu.

33. *Qu'est-ce que l'obligation?*

C'est le sentiment que nous éprouvons à l'égard de la morale lorsque nous savons ce qui est bien, mais que nous sentons en même temps en nous quelque chose qui résiste à l'accomplissement de ce bien.

De quelle nature est ce sentiment? **34.**

C'est à la fois un sentiment de dépendance envers une autorité à laquelle nous devons obéir, et un sentiment de réconfort et d'appui, parce que cette autorité se trouve d'accord avec la partie raisonnable de nous-mêmes. 2. 15-16. 28.

Comment se fait-il qu'il ne suffise pas de voir ce qui est bien pour le faire? **35.** 41-50.

Parce que nous sommes composés de plusieurs tendances contraires, et que le désir de vivre selon la raison n'est pas toujours le plus fort.

Comment peut-on le fortifier? **36.**

En s'appliquant à devenir *maître de soi*, c'est-à-dire en s'exerçant par degrés à dominer ses besoins, ses impulsions, ses émotions et ses passions, de manière à ne jamais se trouver dans le cas d'avouer qu'on sait bien ce qu'il faudrait faire, mais qu'on en n'a pas le courage.

Quel est le contraire du courage? **37.**

La lâcheté.

En quoi consiste-t-elle? **38.**

A faire le mal ou à ne pas faire le bien par crainte de l'opinion, de la peine, de la douleur ou de la mort.

La mort n'est-elle pas le plus grand des maux? **39.**

Non, car il vaut mieux perdre la vie que de perdre ce qui lui donne sa valeur.

N'est-ce pas là une règle trop contraire à la faiblesse humaine, et impossible à suivre réellement? **40.**

On a vu très souvent des hommes risquer leur vie

---

34. — MM. **P. Lapie** et **G. Milhaud** critiquent le terme *autorité*, qui prête à l'équivoque, et préféreraient parler d'un « sentiment de dépendance envers ce que nous ordonne la partie raisonnable de nous-mêmes ».

— Il s'agit ici d'analyser un fait psychologique, et non de poser une règle : or il est certain que la morale, lorsqu'elle nous contraint à quelque chose, nous apparaît sous la forme d'un commandement extérieur, d'accord sans doute avec notre raison, mais avant tout objectif et impersonnel. (**A. L.**)

40. — « Cette assimilation est immorale et antisociale. Elle est d'ailleurs fondée sur une confusion psychologique. Le sacrifice est le triomphe d'une

ou même la sacrifier volontairement pour leur patrie, pour leurs croyances, pour la science, pour l'humanité; bien plus, on en voit presque tous les jours qui renoncent à vivre et qui se suicident parce qu'ils ne peuvent obtenir ce qu'ils désiraient ou parce qu'ils ont perdu ce qu'ils aimaient. Il n'est donc pas impossible à l'homme de sacrifier sa vie à quelque chose de plus important qu'elle.

V

LA PERSONNALITÉ

41. *Qu'est-ce qu'un individu?*

84-85. Ch. VIII. C'est l'unité dont se composent les espèces et les sociétés.

42. *Qu'est-ce que l'individualité?*

L'individualité est l'ensemble de tout ce qui appartient à un individu et le distingue de ses semblables; aspect, caractère, tempérament, goûts, idées, situation et possessions.

---

fin impersonnelle sur une poussée égoïste; le suicide est l'impulsion de la partie passionnelle l'emportant sur la considération des fins supérieures. On ne peut dire que ce pourquoi on se tue soit plus important que la vie, — la vie qui a un tel prix personnel, social... et divin. Le sacrifice, c'est l'immolation de l'individu à la personne; le suicide, celle de la personne à l'individu. » (M. **Blondel.**) — Observations analogues de M. l'abbé **Laberthonnière.**

— Il me semble que ce texte a paru choquant surtout par une association d'idées. Il n'établit pas du tout une assimilation du suicide au sacrifice, et ne dit pas que l'objet pour lequel un homme passionné se suicide *soit* réellement plus important que la vie. L'exemple du suicide est destiné à prouver que *même en dehors de toute idée morale*, il peut y avoir des choses auxquelles un homme tient plus qu'à la vie, et sans lesquelles celle-ci lui paraît inutile ou même intolérable. Donc, même pour l'individu, la mort ne paraît pas toujours le plus grand des maux; et il peut en être de même, *a fortiori*, pour l'homme moral.

D'ailleurs du pur sacrifice au suicide passionnel il y a bien des degrés : par exemple le suicide stoïcien. (**A. L.**)

41. — « La définition de l'individu me paraît trop abstraite. » (**A. Binet.**)
— Je crois en effet qu'il serait utile de l'éclaircir. On peut le faire facilement en y ajoutant quelques exemples : un chêne, une fourmi, un homme. (**A. L.**)

Quelle est la tendance fondamentale de l'individu? 43.

La tendance fondamentale de l'individu est de conserver, d'entretenir et de propager son type avec toutes ses particularités physiques et mentales; et pour cela de traiter tous les autres êtres comme des moyens de satisfaire ses propres désirs.

Cela est-il propre aux individus de l'espèce 44.
humaine? 151.

Non, c'est un cas particulier d'une propriété commune à tous les êtres vivants, et qui a pour effet de produire la lutte pour la vie.

Quelles formes présente-t-elle chez les hommes? 45.

Les mêmes que chez les animaux et de plus le désir de s'enrichir, de commander aux autres, de leur imposer ses idées et ses goûts.

---

43. — « Pourquoi faire de l'égoïsme la tendance fondamentale de l'individu? L'altruisme me paraît tout aussi naturel. » (**Id.**)

— Le mot naturel est sans doute un peu vague. Mais il n'est guère possible, dans le texte, de préciser davantage. J'entends par là que l'égoïsme des individus et la lutte pour la vie sont des faits d'une généralité et d'une constance beaucoup plus grande que l'accord pour la vie et que l'altruisme instinctif, dont les animaux sociables, et les hommes, montrent en effet des exemples. Chez les hommes, en particulier, il n'est presque pas d'institutions qui reposent sur cet altruisme congénital; beaucoup au contraire ont pour objet de le fortifier ou de le faire naître; et presque toutes font appel, pour y arriver, à l'intérêt égoïste des individus. Dans les crises, les paniques, l'instinct le plus ancien reprend le dessus. Et même dans la vie quotidienne, il me paraît constant que la plupart des hommes font passer leurs intérêts avant ceux de leurs voisins, et souvent avant l'intérêt public.

M. Binet m'écrit lui-même, à propos de la question **98** : « Hélas, spéculer sur le travail d'autrui, n'est-ce pas le moyen de s'enrichir? N'est-ce pas admis? Ne faites-vous pas ici une morale trop différente de la réalité? » C'est précisément en ce sens que je considère l'égoïsme comme plus *naturel* que l'altruisme. (**A. L.**)

44. — « La tendance qui produit la lutte pour la vie produit aussi non moins spontanément, et non moins impérieusement, l'entr'aide pour la vie, la solidarité naturelle, matière et base de ce qui sera la solidarité formellement morale. » (**M. Blondel.**)

— Évidemment. Mais en premier lieu cet effet est secondaire; il est beaucoup plus rare dans la vie animale et végétale que l'effet primitif, et n'y a été découvert que fort longtemps après l'autre. Dans l'espèce humaine, il se produit encore très incomplètement, comme je l'ai montré dans la note précédente. J'admets qu'il est la matière de la moralité; et c'est ce que j'ai essayé d'exprimer dans la formule synthétique du n° **151** : « Transformer...

46. *Cette tendance est-elle bonne?*
2. 15-17.

Elle est nécessaire à la vie; mais elle est le principe même de l'égoïsme, et si elle était dominante, elle rendrait impossible la vie en société.

47. *L'individu n'a-t-il donc aucune valeur?*

Il en a une, mais seulement parce qu'il est une « personne morale » en même temps qu'un individu.

48. *Qu'est-ce que la personnalité?*
63. 83.
86.

La personnalité morale est la capacité d'agir selon la raison, c'est-à-dire de se décider non par l'habitude, la tradition, la mode, l'exemple et l'opinion, mais en se rendant compte de ce qu'on fait, et en pouvant expliquer son acte ou son jugement devant tout homme impartial et intelligent.

49. *Comment s'appelle encore ce caractère?*
41-44.

On l'appelle aussi *humanité*, parce qu'il est le caractère commun des hommes en tant qu'ils forment une société morale, et non pas seulement une foule d'individus en lutte l'un avec l'autre.

50. *Tous les hommes ont-ils cette personnalité?*

Oui, mais à des degrés extrêmement inégaux. Elle est à peine perceptible chez quelques-uns, mais il faut cependant l'y respecter comme un germe qui peut grandir.

51. *Quel est le devoir de l'individu à l'égard de la personnalité?*

De la développer autant qu'il est possible, en soi-même et chez les autres.

---

l'indépendance qui résulte de l'équilibre des intérêts en un accord des esprits et des volontés etc. ». (**A. L.**)

47. — « L'individu n'a-t-il vraiment aucune espèce de valeur, à aucun point de vue, en dehors de la moralité? » (**G. Beaulavon.**)

— Il a une valeur physique et logique, en tant que son existence est un fait; il a le plus souvent une valeur économique; et il peut aussi se faire qu'il ait une valeur esthétique, comme un bel animal. Mais tout cela est étranger à la morale, ou ne s'y rattache que très indirectement. (**A. L.**)

Pour développer sa personnalité, aurait-on le droit de nuire à autrui? 52. 48. 63. 83.

Le développement de la personnalité ne peut jamais nuire à autrui, puisqu'elle se compose de qualités que chaque homme dont la vie matérielle est suffisamment assurée peut acquérir sans en priver autrui, et même en l'aidant à les développer aussi.

Pourquoi dites-vous : « Tout homme dont la vie matérielle est suffisamment assurée? » 53.

Parce que dans l'état actuel de la société, l'excès de travail, la pauvreté ou la maladie apportent souvent un obstacle matériel au développement de la personnalité morale.

Qu'en résulte-t-il? 54.

Qu'on a le devoir d'améliorer cet état autant qu'on le peut; en particulier de s'assurer et d'assurer aux autres le nécessaire, de pratiquer et de répandre l'hygiène.

Que faut-il penser de la formule usuelle : « Soyez vous-même? » Est-elle une bonne règle morale? 55. 42-43. 48-49.

Cela dépend comme on l'entend; si l'on veut dire par là que chacun doit cultiver sa personnalité, exercer son initiative, ne pas obéir sans réflexion à la routine ou à l'autorité, cette formule est très bonne. Mais si l'on entendait par là qu'il faut avoir le culte de ses goûts et de ses sentiments particuliers, donner carrière à son désir naturel de primer ou de se singulariser, ne se soumettre à aucune convention ou aucune autorité, cette formule serait très mauvaise.

Est-il bon de ne pas ressembler à tout le monde, et doit-on chercher à se distinguer? 56. Chap. VI.

Oui, mais à condition qu'on diffère des autres non par des caractères accidentels et sans valeur morale, et encore moins par des défauts, des vices ou des extravagances, mais au contraire par la haute réalisation de qualités ou de talents que tous les hommes pourraient développer, eux aussi, sans produire de conflit ni de contradiction.

57. *Quels sont les vices ou les défauts contraires au développement de la personnalité?*

La paresse, la bassesse, l'intempérance.

58. *Qu'est-ce que la paresse?*

C'est la crainte du travail, et de l'effort, qui conduit à se reposer plus qu'il n'est nécessaire pour la santé.

59. *Pourquoi doit-on travailler?*

98. 118-121. 216 et suiv. Pour deux raisons : à l'égard de soi-même, parce que le travail normal est sain pour le corps, élargit l'esprit et, par là, sert au développement de la personnalité; à l'égard des autres, parce que celui qui ne travaille pas utilement est un parasite, qui vit aux dépens d'autrui.

60. *En quoi consiste la bassesse?*

99-100. 225. Dans l'absence de dignité et de respect de soi-même; dans le goût des choses mesquines, de la ruse, de la médisance, dans l'envie et la jalousie; dans la préoccupation dominante des intérêts d'argent, de grade ou de situation mondaine.

61. *Le sentiment de l'honneur est-il bon?*

92. 133. 142. Il est très bon, à condition qu'il s'agisse bien de l'honneur, et non des préjugés que l'on confond souvent avec lui; par exemple l'obstination à ne jamais reconnaître ses torts et à ne jamais céder; le caractère hautain et susceptible; quelquefois même l'esprit vindicatif.

62. *En quoi consiste l'intempérance?*

Dans l'abus de toutes les fonctions naturelles, par exemple dans le fait de manger par gourmandise, et sans faim; dans l'usage habituel des excitants ou des anesthésiques, en particulier des boissons alcooliques.

---

61. — « Ne pourrait-on pas essayer de définir le sentiment de l'honneur, pour le distinguer du sentiment moral, en disant par exemple qu'il est le désir légitime d'être estimé par les autres et de pouvoir continuer à s'estimer soi-même, la crainte d'avoir à rougir publiquement de ses actes, etc.? » (**H. Lachelier.**)

— Oui; cela préciserait utilement la réponse dont il s'agit. (**A. L.**)

VI

LE DEVOIR INTELLECTUEL

Qu'est-ce que la vérité? **63.**

La vérité est ce qui obtient, sans contrainte, par la force de l'expérience et de la raison, l'assentiment de tous ceux qui peuvent comprendre ce dont il s'agit.

La vérité vaut-elle mieux que l'erreur? **64.**
86. 131. 151.

Cela est évident.

Est-elle utile à la morale? **65.**
44-48. 52.
130 et suiv.

Très utile; car la vérité sur chaque question est une, et met les hommes d'accord; tandis que les erreurs, qui sont nombreuses, les mettent en conflit.

---

63. — M. **Lapie.** Il est possible que cette définition de la vérité soit plus satisfaisante au point de vue spéculatif que telle autre plus objectiviste (quoique, pour ma part, j'en doute). Mais au point de vue pratique, il en est autrement. Un enfant de dix ans, à qui l'on recommande de dire la vérité, peut-il comprendre qu'il faut dire ce qui obtient l'assentiment de tous les esprits? (**P. Lapie.**)

— Assurément non; pas plus qu'il n'est obligé de penser à la définition géométrique de la continuité quand on lui dit de tracer un trait continu. C'est pourquoi j'aurais complètement supprimé ce paragraphe s'il n'avait été nécessaire : 1° de répondre à l'objection du scepticisme populaire, qui pose volontiers cette question même, sous une forme ironique, et qui la croit philosophiquement insoluble; — 2° de marquer par là le rapport du devoir intellectuel avec les devoirs de justice (voir **86**), de fraternité (**131-132**) et avec la formule générale de la moralité (**151**). — (**A. L.**)

Ibid. — « Cette définition est-elle assez simple et générale pour un enfant? Un seul homme peut posséder une vérité. N'y a-t-il pas des vérités cachées? Bref, les mots « qui obtient » seraient peut-être à changer. » (**G. Beaulavon.**)

— « Qui obtient » est ici, non au présent transitif, mais à ce que les grammairiens ont appelé l' « intemporel ». Il signifie : « ce qui a pour nature ou pour propriété caractéristique d'obtenir... » De même, quand on dit que le plomb *fond* vers 300°, cela ne veut pas dire qu'il est en train de fondre, ou qu'il soit déjà fondu. (**A. L.**)

Ibid. — « Cette très intéressante définition de la vérité, *a parte subjecti*, a peut-être le tort de restreindre la notion de vérité à ce qui est intellectuellement susceptible de démonstration proprement dite, sans tenir un

66. *Quel est notre devoir à l'égard de la vérité?*

Nous mettre en état de la reconnaître.

67. *Que faut-il pour cela?*

S'exercer à acquérir l'esprit scientifique, pratiquer la droiture et la sincérité, et s'instruire autant qu'on le peut de la réalité.

68. *Qu'est-ce que l'esprit scientifique?*
48-49. 86.

C'est l'habitude de juger et de raisonner en toute chose comme dans le cas où notre seul intérêt consiste à connaître exactement la vérité, quelle qu'elle soit; par suite, de ne pas nous en rapporter à notre première impression, ni aux opinions courantes, ni à ce que nous avons entendu dire.

69. *Ne peut-on jamais se rapporter à ce qu'on a entendu dire?*

Si, mais à condition de bien savoir par qui nous l'avons entendu dire, si la personne en question mérite qu'on la croie, et si elle était elle-même bien au courant de ce qu'elle a assuré.

70. *Qu'est-ce que la sincérité?*
45.

C'est le fait de dire les choses comme nous les pensons, sans ruse, et sans intention de nous faire valoir; en particulier, de ne jamais être de mauvaise foi dans les discussions, de ne pas chercher à briller ou à avoir le dernier mot, et de reconnaître que nous nous sommes trompés aussitôt que nous nous en apercevons.

---

compte suffisant de ce qui, pour être cru, suppose l'effort moral de la bonne volonté et l'expérience de la vie. » (**M. Blondel.**)

— Ce n'est pas mon intention; et j'écrirais volontiers : «... l'assentiment de tous ceux qui peuvent *observer*, *éprouver* ou *comprendre* ce dont il s'agit ». (**A. L.**)

70. — « Avant la sincérité envers les autres, il y a d'abord la sincérité envers soi-même, plus rare peut-être et plus importante s'il est possible : celle qui exclut la peur de la vérité, et qui nous empêche d'écarter ou de différer l'examen des problèmes, ou l'adhésion aux solutions où nous pressentons une gêne, une exigence réformatrice. » (**M. Blondel.**)

— D'accord. C'est un point essentiel, qui doit être mentionné, et la formule ci-dessus me paraît excellente. (**A. L.**)

N'est-il pas contraire à votre dignité d'avouer à des subordonnés ou à des enfants que vous vous êtes trompés? 71.

Au contraire; ils n'en auront que plus de confiance en nous s'ils savent que nous ne cherchons jamais à leur faire illusion.

Cette règle s'applique-t-elle aussi aux fautes commises? 72.

Oui; il est de notre devoir et de notre honneur de réparer toutes les fautes que nous avons commises et de nous en excuser auprès de ceux à qui elles ont fait du tort.

Qu'est-ce que la droiture? 73.

C'est le fait de ne jamais parler contre notre propre sentiment, par faiblesse ou par complaisance, et de ne jamais tromper autrui en vue de notre intérêt particulier ou de celui du groupe dont nous faisons partie.

Pourquoi est-il mal de mentir? 74.

Parce que le mensonge porte atteinte à une condition essentielle de la vie raisonnable et de la vie sociale : il tend à séparer les esprits. Ce ne serait pas la peine de parler s'il n'était pas de règle générale qu'on sera cru. 44-48, 52. 63-65. 130 et suiv.

---

74 et suiv. — « Une discussion sur les mensonges permis et défendus dépasse la portée de l'enfant. Pour lui le mensonge est une faute grave à peu près dans tous les cas. Pourquoi lui marquer les exceptions? A ses yeux ce sera une excuse au mensonge. » (**M. Bernès.**)

— Mais peut-on esquiver la nécessité de lui répondre sur ce point? L'enfant vit au milieu de petits mensonges faits par politesse ou par plaisanterie. On est parfois obligé d'en faire devant lui, ou de lui recommander d'en faire (de se dire content d'un cadeau qui lui a déplu, etc.). Si nous ne lui expliquons pas dans quels cas et pour quelles raisons ces atteintes à la vérité stricte sont tolérées, voilà ce qui sera dangereux! Il perdra d'un coup toute confiance dans une morale que nous lui prêchons sans la pratiquer, et même sans nous croire blâmables de ne pas la pratiquer. Il est à peine honnête de leur poser des règles absolues et faussement simplifiées, en comptant qu'ils en rabattront.

Dans un enseignement moral, on doit éviter avant tout de circonvenir les enfants; il n'y a que la vérité qui serve. Ne pouvant ni supprimer la question du mensonge, ni la résoudre en conscience par une défense absolue de dire le faux, il ne reste qu'à déclarer avec précision dans quels cas le mensonge est une faute grave. (**A. L.**)

75. *Est-il absolument interdit de mentir?*

Oui, lorsque le mensonge peut nuire à quelqu'un, lorsqu'il sert à dissimuler nos torts ou à nous faire faussement valoir; enfin toutes les fois qu'il viole quelque devoir de justice ou de bienveillance.

76. *Et dans les autres cas?*

90-91.

143. De grands philosophes soutiennent qu'on ne doit jamais mentir en aucun cas, et ce serait certainement le mieux. On peut cependant admettre que le mensonge est excusable quand il n'est fait que par plaisanterie, par politesse, ou encore dans le cas de légitime défense.

Ibid. — « Dans ce passage je ne vois pas indiquée assez explicitement la raison qui à mon sens fait le mieux ressortir la gravité et l'imprudence du mensonge, *dans tous les cas* : c'est qu'on tue la confiance, irrémédiablement. D'où le danger des mensonges pieux, aux malades, etc.; la force de l'homme qu'on sait incapable de mensonge, sa puissance pour consoler, etc. Je sais là-dessus un beau chapitre de Goblot, dans *Justice et Liberté*. » (**G. Beaulavon.**)

— D'accord. C'est une raison à ajouter, et que je considère comme proprement morale, malgré son apparence d'abord utilitaire, en raison de la valeur qu'a la confiance pour la communication des esprits (**131**, **151**). Elle apportera un correctif utile aux exceptions précédentes. (**A. L.**)

75. — Ce paragraphe est mal rédigé. A la question : *Est-il absolument interdit de mentir?* — il faudrait répondre *non* et non pas *oui*, du moment qu'il y a des exceptions. (**A. Binet**, **G. Beaulavon.**)

— Le défaut vient du mot *absolument*, qui a deux sens : j'entendais par là une défense sévère, *sans atténuation*, et non *sans exceptions*. Le sens de la phrase est celui-ci : « *Oui*, c'est une faute grave au suprême degré, rigoureusement défendue dans tous les cas où le mensonge est un acte d'injustice, de malveillance, de lâcheté, etc. » (**A. L.**)

76. — « Il faudrait protester davantage contre le mensonge continuel que la vie mondaine nous impose sous prétexte de politesse. C'est une chose répugnante, même en dehors des conséquences visées ici. » (**G. Milhaud.**)

— Cela est vrai, et je ne verrais pas d'inconvénient à l'ajouter. J'espère cependant que l'esprit général de ce catéchisme le marque déjà clairement. (**A. L.**)

Ibid. — « Est-il prudent d'enseigner à des enfants que le mensonge est excusable dans le cas de légitime défense? En tout cas le sens de ces mots devrait être précisé. » (**H. Lachelier.**)

— Sur le premier point, voir la réponse ci-dessus à M. Bernès (**74**). Sur le second, je crois qu'il sera bon, en effet, d'adopter une rédaction plus explicite. Par exemple : « ... Quand il est le seul moyen de se défendre, ou de défendre autrui contre une injustice grave. »

Pourquoi dites-vous seulement : « excusable »? 77.

Parce que, même dans ce cas, il est mauvais par nature et dangereux par ses conséquences. On en prend facilement l'habitude et l'on en vient insensiblement à mentir dans des choses plus graves.

Doit-on toujours dire toute la vérité? 78.

On ne doit toute la vérité qu'à ceux qui ont qualité pour la connaître. Dire sans discernement tout ce qu'on sait est du bavardage et de l'indiscrétion.

Est-il bon de répandre la vérité? 79.
131. 151.

Oui, cela est essentiel au progrès moral et à la vie commune des esprits. Mais il faut prendre garde de ne pas engendrer l'erreur en croyant répandre la vérité.

Comment cela peut-il se faire? 80.

D'abord, parce que nous pouvons nous tromper nous-mêmes; mais surtout, parce que souvent les choses ne sont pas comprises comme elles sont dites, spécialement quand elles s'adressent à des esprits insuffisamment préparés. Les idées s'exagèrent ou se déforment en se simplifiant, et une vérité mal interprétée est devenue, dans bien des cas, une erreur dangereuse.

Jusqu'à quel point doit-on s'instruire? 81.

La véritable instruction est toujours bonne, et par conséquent on doit s'instruire autant qu'on le peut. Mais il faut prendre garde que s'instruire, ce n'est pas charger sa mémoire de mots savants, de formules, de classifications ou même de faits détachés. Les connaissances superficielles et insuffisamment assimilées sont pires que l'ignorance; elles affaiblissent le jugement et diminuent la moralité.

A-t-on des devoirs à l'égard du Beau? 82.
8-50.

Oui, parce que le sentiment et la connaissance du Beau servent puissamment à la communication des esprits, et à la culture de la personnalité.

83. *Quels sont ces devoirs?*
143.

Former son sens artistique par la lecture, l'audition ou la vue des grandes œuvres, et par des conversations sur ce sujet; choisir autant qu'on le peut pour son usage des objets de bon goût; éviter tout ce qui est prétentieux ou disgracieux; vivre simplement, sans cérémonial et sans ostentation; se défier avec soin du faux art; et enfin, s'il y a lieu, cultiver les talents artistiques réels dont on est soi-même capable.

VII

JUSTICE ET TOLÉRANCE

84. *Quelle est la règle de la justice?*
41-46.

Compter chacun pour un et rien que pour un, c'est-à-dire combattre et s'il se peut annuler en soi la tendance naturelle de l'individu à subordonner les sentiments et les intérêts des autres aux siens ou à ceux des personnes qu'il préfère.

85. *Comment doit-on juger de ses rapports avec autrui?*
48.

On doit en juger comme on jugerait des rapports de deux autres personnes, si l'on était simplement spectateur impartial et désintéressé.

---

84. — « Cette définition est bien abstraite; est-elle même tout à fait exacte? » (**P. Lapie.**)

« N'est-il pas faux de présenter la justice sous cette forme très générale? Un enfant ne peut la concevoir ainsi; il ne *doit* pas compter son père ou sa mère *pour un et rien que pour un.* » (**M. Bernès.**)

M. **M. Blondel** fait une remarque analogue et ajoute que la justice, d'autre part, demande davantage : « On peut être, on est sûrement injuste en restant sur son quant à soi. »

— Je reconnais que cette formule célèbre a besoin d'explications et de restrictions. Elles sont indiquées déjà sous les n^{os} **134**, **137**, **138** et **154**. Mieux vaudrait sans doute, pour éviter toute équivoque, définir la justice par la formule du n° **85**, et reporter celle-ci plus loin, en la joignant à ce qui la corrige. (**A. L.**)

— En tout cas, il ne faut pas que cette formule disparaisse. Tout ce paragraphe me paraît l'expression la plus précise de l'idée de justice, qui est elle-même le centre de la moralité. (**F. Ogereau.**)

Quel rapport y a-t-il entre la justice et la raison? 86.

Toutes deux consistent à voir les choses et à se voir soi-même d'une façon impersonnelle, et également acceptable par n'importe quel esprit. Les hommes grossiers ou barbares se croient tous au centre du monde, et rapportent tout à eux. La science, au contraire, nous fait voir notre planète à sa place dans le système solaire, notre pays comme une petite région de la planète, et nous-mêmes, en tant qu'individus, comme un des millions d'êtres qui vivent à la surface de ce pays.

Pourquoi dites-vous « en tant qu'individus »? 87.
48.

Parce qu'en tant d'esprits et personnes morales, nous nous élevons au contraire à une connaissance des choses et à une forme de volonté qui nous fait échapper à cette situation infime.

Quel rapport y a-t-il entre la justice et la personnalité? 88.

La justice est le respect de la personnalité des autres, et par suite le respect de leurs corps, de leurs idées, de leurs sentiments, de leur liberté et de leur propriété dans tout ce qui n'est pas contraire à la morale.

Qu'est-ce que respecter le corps d'autrui? 89.

C'est s'abstenir de toute violence, ne pas tuer, ne pas blesser, ne pas frapper ; et, en outre, s'abstenir de tout ce qui peut faire souffrir les autres ou nuire à leur santé.

Y a-t-il des exceptions à ce devoir? 90.
108 et suiv.

Oui, dans deux cas : 1° quand il est nécessaire de faire violence à autrui pour obéir aux lois ou pour empêcher un mal grave; 2° dans le cas de légitime défense, c'est-à-dire quand on est attaqué et qu'on n'a pas d'autre moyen de se défendre.

Pourquoi doit-on se défendre quand on est attaqué? 91.
89.

Parce que, si on ne le faisait pas, on favoriserait une injustice.

92. *A-t-on le droit de se venger?*
2. 22.
130 et suiv. Non, il suffit de se défendre. La vengeance entretient et réveille les haines. Quand on n'est plus en danger, il faut pardonner et même rendre s'il se peut le bien pour le mal, parce que cela facilite le rapprochement des hommes.

93. *Comment s'appelle le respect des idées et des sentiments d'autrui?*

La tolérance.

94. *La tolérance consiste-t-elle à ne rien faire contre*
63-70. *les idées fausses?*
79-80.

Non : on a le droit et même le devoir de contredire et de discuter les idées qu'on croit fausses; mais en ne s'adressant pour les changer qu'à l'expérience et à la raison, et sans faire jamais appel à des moyens tels que la force, la ruse, la séduction, l'intérêt ou la suggestion.

95. *A-t-on le droit d'empêcher par la force la propagation des idées qu'on juge fausses ou dangereuses?*

On n'en a pas le droit tant que cette propagande n'use elle-même que de l'expérience et de la raison, et s'adresse à des adultes. On en a au contraire le droit quand cette propagande s'exerce par des moyens illégitimes, et en particulier quand elle s'exerce sur des enfants.

96. *Pourquoi cela?*

Parce que la justice prescrit de permettre aux autres ce que nous voulons pour nous-mêmes, et de leur interdire seulement ce que nous leur reconnaissons le droit de nous interdire à nous-mêmes.

97. *Que demande la justice à l'égard des sentiments?*

Que nous ne blessions pas sans nécessité les senti-

---

93. — « Ne convient il pas de réagir contre cette formule? Nous ne devons le respect qu'à la *personne* des autres, à leur *sincérité*, mais non à leurs idées ou à leurs sentiments. Cela est partiellement indiqué dans le n° suivant; mais je regretterais que la formule subsistât. » (**G. Milhaud.**)

— Il est facile de la modifier de manière à en préciser le sens. (**A. L.**)

ments des autres; que nous ne soyions ni encombrants, ni jaloux, ni tyranniques.

Que demande la justice à l'égard de la propriété? 98.

108.

Elle demande que d'abord nous respections la propriété telle qu'elle est établie par les lois de notre pays, même si nous nous efforçons d'en faire adopter de meilleures ; elle défend par suite le vol et l'escroquerie sous toutes les formes et à tous les degrés. De plus, elle interdit tout gain fondé sur la tromperie, c'est-à-dire résultant de l'ignorance, ou de l'erreur, ou de l'impéritie des autres. Enfin elle exige que nous n'exploitions, même légalement, le travail de personne, soit par la spéculation, soit par une vie de paresse et de parasitisme. 59.

Est-il bon d'aimer le gain? 99.

Si le gain est honnête, cela n'est en soi ni bien ni mal. Mais cet amour du gain est un goût dangereux, car il dégénère très facilement en avidité.

---

99. — Peut-être serait-il bon d'insister sur le devoir de rendre sa situation pécuniaire la meilleure possible : 1° pour sa propre indépendance morale; — 2° pour sa famille si l'on en fonde une; — 3° afin de ne pas être plus tard une charge pour autrui. (**A. Leclère.**)

— A l'égard de la famille, cela rentre dans les devoirs spéciaux. Pour la personnalité morale, cela est indiqué sous le n° **54**. On pourrait sans inconvénient le rappeler ici. (**A. L.**)

Sur l'ensemble du **chapitre VII**. — M. **Lapie** : « Je serais tenté de faire à la justice, définie d'une manière plus large (épargner à tout être toute souffrance imméritée), une place beaucoup plus importante dans la morale pratique. Je crois qu'on peut en déduire tous les devoirs particuliers. Et cette déduction est particulièrement saisissable pour des collégiens de dix à quinze ans, qui éprouvent aisément le sentiment du juste et de l'injuste.

« Dans ce même chapitre, il pourrait être question d'un défaut qui nous empêche souvent d'être justes : l'*Einseitigkeit*. Même sans nous compter pour plus d'un ou sans compter autrui pour moins qu'un, nous sommes souvent injustes à son égard quand nous ne nous mettons pas « à sa place », quand nous n'apprécions ses actions que par leur effet sur notre sensibilité, sans nous interroger sur ses motifs ou sans parvenir à les deviner. De cette étroitesse d'esprit naissent une foule de malentendus, d'irritations, de querelles, de calomnies, etc. Et l'on ne peut acquérir une « moralité suffisante » si l'on ne fait effort pour se corriger de ce défaut. »

— D'accord. Cela me paraît compris en principe sous les n°s **86** et **93** ; mais cela ne peut que gagner à être dit en propres termes.

100. *Qu'est-ce que l'avidité?*
45.

C'est un attachement passionné aux intérêts matériels et en particulier à l'argent, qui devient le mobile dominant de la conduite, et détruit le sentiment moral.

VIII

LA SOLIDARITE

101. *La vie en société est-elle pour l'homme un état accidentel?*
2. 15.

Non, elle est inséparablement liée à toute son organisation physique, intellectuelle et morale. Rien de ce qui constitue la nature actuelle de l'homme ne peut s'expliquer sans la vie sociale et l'on ne connaît pas d'hommes ayant vécu en dehors de toute société.

102. *Tout ce qui résulte de la vie sociale est-il bon?*

Non, mais rien de ce qui est bon ne peut être fait sans elle.

103. *Comment devons-nous agir envers la Société dont nous faisons partie?*

Nous devons travailler à maintenir et à faciliter tout ce qui est une condition nécessaire de la vie sociale; mais à l'égard de tout ce qui peut être changé sans porter atteinte à son but essentiel, nous devons examiner séparément si cela est bon ou mauvais.

104. *Quel est le but essentiel de la Société?*
48 et suiv.

Le développement de la personnalité morale chez les individus qui la composent.

105. *Est-ce en vue de ce but que les hommes se sont associés?*
2. 4.

On ne peut pas dire que les hommes se soient associés en vue d'un but, puisque nous ne connaissons aucune époque où ils aient vécu dans l'isolement. La Société est un fait que nous constatons, comme nous constatons la forme du corps humain.

Que faut-il alors entendre par « son but »? **106.**

6-12.

Il faut entendre par là, non pas les causes qui l'ont constituée, mais ce qui fait que notre conscience et notre raison en jugent désirables la conservation et le progrès.

Quels sont les devoirs qui en résultent? **107.**

Il y en a deux espèces; les premiers ont pour objet la Société dans son ensemble : ce sont le respect des lois et des intérêts publics, la défense du droit, le devoir politique, le devoir professionnel et le patriotisme; les seconds ont pour objet nos rapports particuliers avec les autres hommes : ce sont la justice, l'égalité, la solidarité.

Quel est le devoir du citoyen à l'égard des lois? **108.**

Le citoyen doit se conformer strictement à toutes les lois et à tous les règlements légitimes, lors même qu'il les désapprouve et qu'il travaille à en obtenir la modification.

Qu'entendez-vous, à l'égard du citoyen, par une loi ou un règlement légitime? **109.**

J'entends celui qui a été légalement établi, et qui n'est en contradiction avec aucun des autres devoirs que nous devons remplir.

Quel est le devoir du citoyen à l'égard des autorités constituées? **110.**

41. 46.

Il doit les respecter et collaborer spontanément avec elles pour faire régner l'ordre dans les rapports sociaux.

---

108 et suiv. — « L'enfant ne connait pas encore la vie sociale. Que lui importent les devoirs du citoyen, la surveillance des autorités? Ou ce ne sera rien pour lui, ou ce sera la surveillance des parents et des maîtres. » (**M. Bernès.**)

— Je crois que les enfants savent actuellement de très bonne heure ce que c'est que les pouvoirs publics; mais il me semble que ces questions ne peuvent être omises sans lacunes; et surtout j'ai dû prévoir le cas où, par leur intermédiaire, ce catéchisme s'adresserait à leurs parents et à leurs maîtres. Voir à l'*Appendice* les observations sur le principe général de ce catéchisme. (**A. L.**)

111. *Doit-on accepter leurs décisions sans examen?*

3. 68. On ne doit le faire que dans la mesure où il est impossible de faire autrement. Tout citoyen doit, dans ce qui est de sa compétence, surveiller les actes des autorités, depuis les plus hautes jusqu'aux plus basses, résister énergiquement à tout abus de pouvoir, et ne jamais permettre qu'il soit porté atteinte à ses droits, ou à ceux d'un concitoyen, quand il est en son pouvoir de l'empêcher.

112. *Comment se justifient ces prescriptions?*

Par la nécessité de l'ordre social, sans lequel les intérêts de la personnalité et le progrès moral sont impossibles.

113. *Ces devoirs sont-ils difficiles à remplir?*

43-45. Oui, parce que la plupart des hommes confondent la liberté avec le pouvoir de suivre leurs caprices, se plaisent à ce qui est défendu, parce que c'est défendu, et croient faire preuve d'indépendance en se moquant sans discernement de l'autorité, par cela seul qu'elle est l'autorité.

114. *Quel est l'inconvénient de cette mentalité?*

C'est de substituer des gamineries à la résistance légale et opiniâtre du citoyen qui défend ses droits et de n'avoir plus d'énergie contre les abus réels du pouvoir.

115. *Cette mentalité a-t-elle d'autres manifestations?*

Elle engendre la négligence et quelquefois le mépris des intérêts communs; et quand elle s'aggrave sous l'influence de l'alcool, de l'inintelligence, de l'entraînement des foules, elle se manifeste par la dégradation ou la destruction d'objets utiles, quelquefois par des attentats contre la sécurité publique.

116. *En quoi consiste le devoir politique?*

A ne pas se désintéresser de l'ordre politique dans lequel on vit, mais à contribuer pour sa part aussi activement qu'on le peut, à propager les idées que l'on croit les plus justes, et à porter au pouvoir les hommes qu'on juge les meilleurs.

Pourquoi? 117.

Parce que si on ne le fait pas, on abandonne la direction de l'État aux hommes qui en sont le moins dignes. Ainsi ceux qui donnent l'immoralité de la politique pour excuse à leur abstention sont eux-mêmes causes de ce dont ils se plaignent.

En quoi consiste le devoir professionnel? 118.
215 et suiv.

A remplir consciencieusement sa fonction sociale, que ce soit une profession manuelle, une profession intellectuelle, une industrie, un commerce ou une fonction publique.

Le sentiment de ce devoir est-il généralement répandu? 119.
8-12.

Il l'est très inégalement suivant les professions et les individus; c'est un des cas où la conscience est le plus souvent insuffisante.

Ce devoir est-il important? 120.

Il est un des plus importants de tous, parce que la vie de la Société en dépend. Toutes les fois qu'on fait mal un travail de nature utile, on diminue d'autant la force totale qu'a la Société pour satisfaire ses besoins.

Pourquoi dites-vous : « un travail de nature utile »? 121.

Parce qu'il se fait aussi dans les sociétés modernes un assez grand nombre de travaux inutiles, dont la malfaçon n'est pas matériellement nuisible et par suite n'est répréhensible que comme manquement à la bonne volonté. Cette remarque, incomplètement faite, contribue à obscurcir le sentiment de ce devoir.

Qu'est-ce que le patriotisme? 122.

C'est le dévouement à la nation dont on fait partie.

Comment doit-il se manifester? 123.
90-92.

D'abord par le fait d'accomplir spontanément et avec zèle tous les devoirs sociaux que nous venons d'énumérer; ensuite par le paiement consciencieux

des impôts; par le souci de contribuer à la prospérité économique de son pays et à sa grandeur intellectuelle, artistique et morale; enfin par la défense militaire de l'État s'il vient à être attaqué, et par la préparation sérieuse de cette défense, qui est un moyen de prévenir les agressions.

124. *Quels sont les défauts qu'on doit éviter dans le*
68. *patriotisme?*
84-86.

L'ignorance, la haine, le mépris des autres peuples; la vanité nationale, l'aveuglement sur les faiblesses ou les défauts de sa Patrie, l'optimisme fanfaron et paresseux; l'amour de la guerre, de la gloire militaire et de la conquête.

125. *Pourquoi faut-il être patriote?*
105.

Parce que la division actuelle de l'humanité en un certain nombre de sociétés distinctes et antagonistes est un fait qu'il ne dépend pas de nous de changer à bref délai, et parce qu'ayant des devoirs envers la Société, nous ne pouvons les exercer qu'à l'égard de celle qui existe en réalité.

126. *Ce devoir exclut-il l'espoir d'une fédération future des peuples?*

Au contraire; et c'est un devoir que de travailler dès à présent à préparer cette fédération, et à remplacer les guerres par des rapports juridiques et moraux entre des groupements de nations de plus en plus larges. Il faut seulement éviter les utopies qui pourraient avoir des effets contraires à ceux qu'on désire.

127. *Comment se justifie ce devoir international?*
84 et suiv.
131. Par le fait qu'il est évidemment bon de développer

---

124. — « Ne pourrait-on pas dire, pour éviter le reproche d'antimilitarisme : « l'amour de la guerre pour la guerre, le désir de conquêtes *injustes* », et supprimer « l'amour de la gloire militaire? » — (**H. Lachelier.**)
— Je ne crains pas beaucoup le reproche d'antimilitarisme pour des formules aussi modérées; et d'autre part, je ne vois pas clairement ce que peuvent être des « conquêtes justes » ni ce qu'on pourrait dire pour défendre, au point de vue moral, « l'amour de la gloire militaire ». (**A. L.**)

autant que possible, entre les peuples, cette substitution de la justice à la violence et de la sympathie à l'égoïsme, qui constitue le progrès moral à l'intérieur de chaque nation.

Lorsqu'il y a difficulté à concilier ensemble certains de nos devoirs envers l'État, quel principe doit-on suivre pour résoudre la difficulté? **128.** 99-100.

De faire toujours passer, comme pour l'individu, les règles qui concernent la prospérité matérielle de l'État après celles qui concernent la justice et la perfection morale.

Pourquoi? **129.** 104-106.

Pour deux raisons : 1° parce que la prospérité matérielle dépend de beaucoup de causes qui nous sont inaccessibles, et que, par suite, on risquerait, en la mettant en première ligne, d'avoir inutilement sacrifié la moralité; — 2° parce que la prospérité matérielle d'une Société n'est qu'un moyen de favoriser la civilisation et le développement de la personnalité morale; en sorte qu'on aurait abandonné l'essentiel pour sauver l'accessoire.

IX

LA FRATERNITÉ

Outre la justice et la solidarité, avons-nous d'autres devoirs à l'égard des autres hommes? **130.**

Nous avons le devoir de Fraternité.

En quoi consiste la fraternité? **131.** 48 et suiv.

A favoriser tout ce qui rapproche les esprits, à éviter tout ce qui crée des mésintelligences ou des haines; à rendre les autres heureux en tout ce qui est légitime.

Que faut-il faire pour favoriser le rapprochement des esprits? **132.** 98 et suiv.

Travailler à diminuer entre les citoyens les diffé-

rences qu'engendre la diversité des classes et des fonctions; combattre toute exploitation, et toute inégalité en résultant, associer autant que possible tout le peuple à la vie intellectuelle et à la culture des esprits les plus développés.

133. *Que faut-il éviter?*

La morgue, l'ostentation de la fortune et du rang social; le fait de traiter ses subordonnés comme des êtres d'une espèce inférieure.

134. *Tous les hommes sont-ils naturellement égaux?*

Non, ils diffèrent beaucoup par la force, la santé, l'intelligence, le courage et la bonne volonté.

135. *Le sont-ils socialement?*

Non plus, car la vie sociale ajoute encore d'autres inégalités à celles-là : les unes inévitables, par suite de la division du travail social, et les autres accidentelles.

136. *Que signifie donc le principe de l'égalité?*

Il signifie qu'on doit faire effort pour réduire cette inégalité autant que possible; en particulier pour rendre les hommes égaux devant la loi, quelles que soient leur fortune ou leur situation, et pour leur rendre accessibles « toutes dignités, places et emplois publics, selon leur capacité, et sans autre distinction que celle de leurs vertus et de leurs talents ». (Déclaration des Droits de l'homme, article 6.)

---

136. — « Il n'est pas dit clairement en quel sens les hommes sont égaux. Ne pourrait-on pas dire qu'ils le sont en tant que personnes morales, capables de comprendre le devoir et de remplir une mission morale? » (**H. Lachelier.**)

« Le principe de l'égalité signifie que les différences de race, de fortune, de condition, ne sont pas des signes d'inégalité morale, et que celle-ci n'est fondée que sur les différences de capacité et de vertu; en d'autres termes, que la valeur des hommes se mesure d'après leur mérite personnel, et non d'après des caractères extrinsèques. » (**P. Lapie.**)

— Je ne puis admettre le sens proposé par M. H. Lachelier, car les hommes sont précisément, en tant que personnes morales, d'une valeur très inégale (**134**, **137**); et leur devoir est au contraire, me semble-t-il, de tenir grand compte de cette inégalité : il serait injuste de faire pour un

Doit-on traiter de même tous les hommes? **137.** 48 et suiv.

Non, mais on doit régler son respect pour eux d'après la valeur de leur personnalité morale, et non d'après leur naissance, leur richesse, ou leurs titres.

A-t-on des devoirs particuliers envers certains d'entre eux? **138.** 53. 131.

On doit secourir le malade et l'homme en danger, et procurer le nécessaire, autant qu'on le peut, à ceux qui s'en trouvent accidentellement dépourvus.

Doit-on résister au mal? **139.** 84-86.

Oui, l'on doit défendre le droit d'autrui comme le sien, s'appliquer à augmenter les forces de ceux qui font habituellement le bien, et à diminuer le pouvoir de ceux qui font habituellement le mal.

La bienveillance est-elle un devoir? **140.**

Oui, parce qu'elle est nécessaire pour entretenir les bons rapports et la sympathie entre les hommes. A moins d'y être obligé pour faire son devoir, on doit donc s'abstenir de tout ce qui peut attrister ou blesser ceux avec qui l'on vit, et ne rien négliger de ce qui peut leur faire plaisir.

A-t-on des devoirs à l'égard des animaux? **141.**

On doit s'abstenir de toute cruauté et ne leur faire subir aucune souffrance inutile; ceux qui agissent autrement prennent l'habitude de l'injustice et de la dureté.

Devons-nous exiger tout ce qui nous est dû? **142.** 131.

Non, il est bon de sacrifier au contraire quelque 194-195.

être paresseux et parasite ce qu'on doit faire pour un homme de cœur. D'autre part, je reconnais bien au principe de l'égalité le sens indiqué par M. Lapie; mais il me semble que ce principe a une portée plus large, dont cet aspect négatif et statique n'est que la première conséquence. Sur cette signification, et sur l'impossibilité de tracer une frontière fixe entre l'égalité extérieure et l'égalité réelle, voir *Bulletin de la Société de philosophie*, juin 1905, pages 204-205. Je ne trouve aucun sens dans lequel on puisse dire, avec vérité, que les hommes *sont* effectivement égaux, mais seulement un principe d'action qui demande qu'on se rapproche indéfiniment de cet état idéal, où chacun serait en effet, d'une façon complète, une personne morale (**48**).

chose de notre droit strict au profit des sentiments de bienveillance et de sympathie, toutes les fois que nous pouvons le faire sans négliger un devoir ou un intérêt important.

143. *La politesse est-elle un devoir?*

Oui, parce qu'elle facilite les rapports sociaux et prédispose à ressentir les sentiments qu'elle exprime. Un ton injurieux et grossier favorise au contraire les sentiments contraires à la vie sociale. La vraie politesse est l'expression extérieure du respect, de la bienveillance et de la fraternité.

144. *Le désir d'être aimé est-il bon?*

Oui, tant qu'il n'amène aucun sacrifice de nos devoirs; car il facilite la bonté, la bienfaisance et la politesse, et il contribue puissamment à l'accord des esprits et des volontés. Mais il faut prendre garde qu'il ne dégénère pas en faiblesse, en complaisance injuste, en duplicité. On devient incapable de rien faire de bien, si l'on n'est pas capable de braver le mépris et l'hostilité de ceux qui veulent le mal.

X

LA VIE MORALE

145. *Résumons les règles de la morale.*

1. Être maître de soi, et avoir bonne volonté. Ne jamais se mettre dans le cas d'avouer qu'on sait bien ce qu'il faudrait faire, mais qu'on n'en a pas le courage.

2. Éclairer sa conscience, et la suivre.

3. Travailler à tout ce qui rapproche les esprits, et développe la personnalité morale.

4. S'exercer à acquérir l'esprit scientifique; pratiquer la droiture et la sincérité; augmenter son instruction.

5. Être juste, tolérant et bienveillant.

6. S'appliquer spontanément à faire régner l'ordre dans la Société, et à diriger l'organisation sociale dans le sens du progrès moral.

7. Accomplir consciencieusement son devoir professionnel et son devoir de citoyen.

Quels sont les vices fondamentaux qu'on doit surveiller et combattre? 146.

L'égoïsme, l'injustice, la mauvaise foi.
La paresse, la bassesse, l'intempérance.
La colère, l'envie, l'avidité.

Toutes ces règles ont-elles un fonds commun? 147.

On voit en les rapprochant qu'elles expriment une même disposition générale de l'esprit et qu'elles rentrent souvent les unes dans les autres.

Pourrait-on les condenser dans une formule unique? 148.

Presque toutes les religions et les philosophies l'ont essayé; mais une formule aussi générale est vague si on la sépare de ses applications.

Est-elle cependant utile? 149.

Oui, parce qu'en unissant les règles morales, elle fortifie le sentiment de respect qu'elles inspirent.

Quelles sont les meilleures de ces formules? 150.

« Vivre selon ce qu'il y a de meilleur dans notre nature. » (Aristote.) — « Aimer Dieu par-dessus toutes choses et son prochain comme soi-même. » (Evangile.) — « Respecter la personnalité humaine, en soi-même et dans les autres, et ne jamais l'employer comme un simple moyen. » (Kant.) — « Faire prédominer de plus en plus notre humanité sur notre animalité. » (Auguste Comte.)

Pourrait-on en donner une formule plus précise? 151.

On pourrait résumer l'esprit général de la morale,

---

151. — Cette formule morale est trop abstraite (**P. Lapie**) et trop compliquée (**M. Bernès.**) — Venant après les formules d'Aristote, de Kant, etc., elle manque d'éloquence. (**A. Binet.**)

— Je reconnais ces défauts ; mais l'essentiel était d'être précis. Je ne doute pas qu'on puisse faire mieux, et pour ma part je ne renonce pas à trouver une formule moins imparfaite. Mais je considère déjà comme un résultat très utile que l'idée qu'elle contient soit acceptée pour une approximation suffisamment exacte de la moralité, telle que nous la concevons actuellement. (**A. L.**)

telle qu'elle est exposée ci-dessus, dans la formule suivante : « Transformer la lutte et l'interdépendance, qui résultent de l'égoïsme naturel des individus et de l'équilibre des intérêts, en un accord des esprits et des volontés fondé sur une même connaissance du vrai, sur un même amour du beau et sur un développement commun de la personnalité. »

152. *Les règles morales constituent-elles toute la moralité?*

Non, les règles morales ne sont que le signe incomplet et toujours perfectible des idées, des sentiments et des tendances qui constituent la moralité. On doit donc s'y conformer exactement, mais sans jamais cesser d'en rechercher une conscience plus vive et une formule plus parfaite, et l'on ne peut interpréter aucune d'entre elles sans tenir compte de toutes les autres et de l'esprit général qu'elles expriment.

153. *Est-il bien de faire plus que ces règles ne prescrivent?*

Oui, et c'est ce qu'on voit dans l'enthousiasme universel que provoquent le sacrifice total de l'égoïsme individuel, l'héroïsme et le dévouement. Nous devons donc développer en nous et autour de nous, dans la mesure de nos forces le sentiment d'ardeur morale qui rend capable d'admirer les formes extrêmes du Bien, d'y aspirer, et, s'il se peut, de les réaliser.

---

152. — « Je ne sais si l'on ne pourrait réintégrer ici la notion d'*infini*, comme la plus « positive » de toutes et celle qui donne à la morale son vrai sens; car la morale commande un progrès *in infinitum* et ne saurait, même dans le fini des intérêts et des sociétés actuels, réaliser qu'un équilibre sans cesse en mouvement. » (**M. Blondel.**)

— En un sens, oui; je ne crois pas (et il me semble que tous les philosophes pensent de même) que ni l'individu, ni l'humanité puissent jamais atteindre un état après lequel il n'y ait plus qu'à jouir d'une moralité parfaite et toute réalisée. C'est ce que j'entends en disant que les règles morales ne sont qu'un signe toujours perfectible de la moralité. — Mais en un autre sens, non : car je n'admets pas que la moralité soit susceptible de transformations indéfinies quelconques. Elle n'a de sens et de valeur que si les différentes formes qu'elle revêt constituent une série convergente, et l'approximation d'une *limite* à laquelle elle est asymptote.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

PETIT CATÉCHISME
DE MORALE PRATIQUE

(*Suite et fin*).

SECONDE PARTIE

DROITS ET DEVOIRS PARTICULIERS AUX ENFANTS

XI

LA MORALE PARTICULIÈRE

Tous les individus ont-ils les mêmes droits et les mêmes devoirs? **154.** 101-107.

Il y a des droits et des devoirs communs à tous; ce sont ceux dont nous avons déjà vu les principes. Mais il y a en outre des devoirs particuliers, suivant l'âge, le sexe, la profession et la situation.

Qu'est-ce qui détermine ces droits et ces devoirs? **155.**

Les principes généraux de la moralité, d'une part; et de l'autre, les conditions particulières sans lesquelles la fonction particulière à chacun ne pourrait pas s'accomplir.

Quelles sont ces conditions pour les enfants? **156.**

Il y en a trois : 1° Le fait que leur développement n'est pas encore complet, et, par suite, la nécessité d'acquérir la force physique, l'éducation et l'instruction nécessaires à la vie civilisée.

2° L'organisation actuelle de la famille, de laquelle ils dépendent légalement et matériellement.

3° L'organisation des établissements d'instruction où ils sont placés.

XII

DROITS ET DEVOIRS A L'ÉGARD DE LA FAMILLE

157. *Quelles sont actuellement les fonctions des parents à l'égard des enfants?*

Les mœurs et les lois chargent les parents de l'entretien des enfants, de leur éducation matérielle et de leur éducation morale. L'instruction élémentaire est gratuite et obligatoire, mais il est bon d'avoir une instruction plus complète et les parents qui le peuvent se font presque toujours un devoir de la faire donner à leurs enfants.

158. 111. *Quelles sont les obligations qui en résultent pour les enfants?*

En premier lieu, l'obligation d'obéir à leurs parents et de les respecter; en second lieu, celle de leur être reconnaissants et de leur rendre eux-mêmes service autant qu'ils le peuvent.

159. *Pourquoi doit-on obéir à ses parents et les respecter?*

Parce que sans cette obéissance et ce respect l'éducation ne donnerait aucun résultat.

160. 2-4. 111. *Doit-on obéir à ses parents même s'ils ordonnent quelque chose d'injuste?*

On ne devrait pas le faire si l'on était absolument

Observations des membres de la Société.

159. « Cette raison semblera peu convaincante à l'enfant; c'est une raison à donner à l'adulte. » (**M. Bernès.**)

— C'est, en fait, une raison qu'on donne souvent aux enfants, et qu'ils paraissent comprendre, au moins en principe. Quant à l'application, le passage est aussi difficile ici qu'ailleurs, mais non plus. — Peut-être pourrait-on ajouter que désobéir à ses parents est une grave imprudence, qui expose l'enfant, dans son ignorance de la vie, à toute sorte de dangers physiques et moraux. (**A. L.**)

160. N'est-il pas dangereux de prévoir ce cas? Est-il bon d'appeler l'attention des enfants là-dessus? (**L. Brunschvicg.**)

—Ils savent très bien poser d'eux-mêmes cette question ; il suffit pour cela

sûr qu'il en est ainsi. Mais les enfants doivent se rappeler qu'il ne leur est pas possible de se rendre compte de toutes les raisons d'un ordre donné ; et par conséquent ils doivent obéir de confiance, à moins de circonstances tout à fait exceptionnelles.

Doit-on croire tout ce que disent les parents? 161.

Oui, tant qu'on n'est pas en âge et en situation de le vérifier par soi-même.

Mais les parents ne peuvent-ils pas se tromper? 162.

Tout le monde peut se tromper, mais c'est une chose accidentelle, et par conséquent ils ont raison dans la plupart des cas.

Pourquoi doit-on leur être reconnaissant et leur rendre soi-même service autant qu'on le peut? 163.

Parce que l'éducation des enfants est pour les parents une lourde charge, qui exige beaucoup de peine, de dévouement, quelquefois de privations, et que les parents y sacrifient d'ordinaire pour le moins un grand nombre de commodités et d'agréments.

Quelle est la meilleure manière de leur témoigner sa reconnaissance? 164.

C'est d'être poli, affectueux, de profiter aussi bien qu'on le peut de l'éducation qu'on reçoit, et de leur faire honneur par sa conduite.

---

qu'ils aient un père un peu trop autoritaire, ou une mère un peu trop capricieuse, ou qu'il y ait chez les parents de la partialité en faveur de tel ou tel enfant. Il est donc nécessaire d'y répondre, et d'y répondre précisément par la raison vraie. Il me semble qu'ici comme en matière sociale, on ne saurait trop rappeler qu'en principe, l'obéissance « aux lois non écrites » doit toujours passer avant l'obéissance aux hommes. (**A. L.**)

161-162. Est-il bien opportun d'avertir les enfants que les parents peuvent se tromper? (**L. Brunschvicg**, **G. Cantecor.**)

— Très opportun. Car si on attend qu'une première déception le leur révèle (et comme les parents ne sont pas infaillibles, cette déception se produira fatalement, un jour ou l'autre, sous une forme frappante), la confiance des enfants recevra alors un coup brusque, dont elle sera ruinée sans remède. J'en ai vu plusieurs exemples. (**A. L.**)

Voir plus haut, note au § **74**.

162. Je me propose de modifier cette formule et de la compléter, en la rapprochant des deux précédentes.

165. *Aimer ses parents est-il un devoir?*

Ce n'est pas précisément un devoir, parce que cela ne dépend pas directement de la volonté; mais c'est un sentiment naturel, conforme à la morale et qui en facilite l'observation. On doit donc faire tout ce qu'on peut pour en favoriser le développement.

166. *Comment peut-on y arriver?*

En évitant de manifester de l'antipathie ou de l'indifférence; en remplissant avec soin les devoirs déjà indiqués : être obéissant, respectueux, poli, serviable; enfin en réfléchissant aux qualités de ses parents plutôt qu'à ce qu'on croit avoir à leur reprocher.

---

165. « Absolument parlant, vous avez raison : un sentiment ne se commande pas. Pourtant on peut à la longue se donner les sentiments qu'on devrait avoir. — D'autre part, cela n'est-il pas dangereux à dire? » (**A. Leclère.**)

Il y a l'*amour de volonté*, qui est un devoir, à côté de l'*amour de sensibilité*, qui est un desideratum. (**M. Blondel.**)

— Le § **166** répond, il me semble, à cet « amour de volonté », et à ce pouvoir de se donner les sentiments qu'il est souhaitable d'éprouver. Quant à l'amour proprement dit, il est certain qu'il ne saurait être d'obligation. Il y a des cas où il est juste qu'il n'existe pas. Il y en a peut-être plus encore où il existe sous une forme injuste et avec des effets malfaisants. Je n'ai pas dit, dans le texte ci-dessus, tout ce que je pense du sentiment familial, et des aspects, à mon sens très immoraux, qu'il présente dans bien des circonstances. M. Beaulavon m'en signale aussi un des abus évidents, sur lequel je reviendrai au chapitre xv. « On devrait indiquer, m'écrit M. Lapie, le caractère tout à fait exceptionnel des cas où les parents sont absolument indignes de l'affection de leurs enfants. » Il me paraît inutile de soulever cette question de justice sentimentale, précisément parce qu'il s'agit d'un sentiment. Sur ce point, où l'unanimité est loin d'exister entre nous, il m'a semblé que je devais me tenir à ce qui était à peu près indubitable. Je compte sur le progrès du sentiment de justice et sur le « rapprochement des règles morales », dont j'ai parlé ailleurs, pour amener par degrés toutes les consciences réfléchies à ce que je considère comme la vérité en cette matière.

Ibid. — « Si l'amour filial ne dépend pas de la volonté, pourquoi en parler dans un recueil de préceptes destinés à la volonté? S'il en dépend, fût-ce indirectement, la réponse à cette question devrait être beaucoup plus ferme. » (**P. Lapie.**)

— L'apparente indécision de cette réponse vient du rapprochement des mots *pas précisément*, auquel l'usage donne en effet une signification malheureuse. Le fond en est au contraire très précis : « Ce n'est pas un devoir d'*aimer* ses parents, mais c'est un devoir de *faire* tout ce qu'on peut pour favoriser la naissance de ce sentiment et pour l'entretenir ». Il faudrait ajouter, en stricte justice : « ... dans la mesure où les parents en sont dignes ». J'ai dit plus haut pourquoi je préférais ne pas entrer dans cette question. (**A. L.**)

Les parents ont-ils le droit de se décharger sur d'autres personnes de l'éducation de leurs enfants? 167.

La loi le permet, et ils sont souvent dans la nécessité de le faire.

Quels sont dans ce cas les devoirs des enfants à l'égard des éducateurs qui leur sont donnés? 168.

Ils doivent avoir pour eux de l'obéissance, du respect; et, en outre, une reconnaissance proportionnée à la conscience et au dévouement de leurs maîtres.

Quels devoirs a-t-on à l'égard de ses frères et sœurs? 169. Chap. IX. Chap. XIV.

On a d'abord à leur égard les mêmes devoirs qu'envers ses camarades. On a de plus des devoirs particuliers de secours et de bienveillance mutuels.

D'où viennent ces devoirs? 170.

De l'organisation de la famille, qui est la forme la plus simple et la plus étroite de la société : l'exercice de cette bienveillance et de cette solidarité facilite beaucoup la vie de famille; il est nécessaire pour que celle-ci produise des résultats efficaces, au point de vue de l'éducation morale et de la culture des sentiments délicats.

XIII

LA DISCIPLINE ET L'INSTRUCTION

Qu'est-ce que la discipline? 171.

C'est l'ensemble des règles nécessaires au bon fonctionnement d'une institution.

Qu'est-ce que la discipline scolaire? 172.

C'est celle d'un établissement d'éducation.

Quel est le droit de l'élève à l'égard de la discipline? 173.

D'en connaître les règles d'une façon explicite et précise.

174. 108-115. *Quel est le devoir de l'élève à l'égard de la discipline?*

De la respecter, c'est-à-dire de s'y conformer volontairement, en s'appliquant de lui-même à faire que tout marche bien et qu'il n'y ait dans la maison ni désordre ni dégât.

175. *Pourquoi doit-on respecter la discipline?*

Parce que cela est raisonnable : si l'on veut profiter de l'éducation et de l'instruction, il ne faut pas faire ce qui les entraverait.

176. 43-45. 58. 113-114. *Quelles sont les causes qui font qu'on ne se conforme pas à la discipline?*

Elles sont très diverses : 1° La mauvaise volonté et le goût de nuire; mais cela est assez rare. — 2° L'égoïsme ou la paresse : on ne veut pas se donner la peine de faire ce qu'il faut. — 3° L'étourderie : on s'amuse sans réfléchir si l'on fait mal. — 4° La forfanterie : on veut montrer qu'on n'a peur de personne. — 5° L'esprit d'anarchie : on se figure, faute de réflexion, que, pour être libre, il faut n'obéir à aucune loi.

177. *Tous ces sentiments sont-ils mauvais?*

Oui, mais très inégalement. Il y en a même, dans le nombre, qui sont bons en soi, comme le courage et l'esprit d'indépendance; mais ils ont de mauvais résultats quand ils sont appliqués d'une façon inintelligente.

178. *Un élève doit-il réfléchir sur la justice et l'utilité des règles auxquelles il est soumis?*

Oui, et en le faisant il doit songer : 1° que la règle qui lui paraît inutile ou gênante pour lui-même est peut-être rendue nécessaire par le caractère, les défauts ou les vices de certains de ses camarades; — 2° que le changement de cette règle peut avoir des effets dont il ne se rend pas compte, faute de voir dans son ensemble l'organisation dont il n'aperçoit qu'une partie.

Si après réflexion il persiste à croire que certaines règles devraient être changées, doit-il cependant y obéir? 179.

Oui, parce que personne ne peut changer la loi par sa seule autorité. Mais il doit dans ce cas insister énergiquement auprès de ses parents et de ses maîtres pour les convaincre des inconvénients qu'il y trouve.

A qui doit-on obéir? 180.

On doit obéir à ceux qui ont le droit de commander en vertu des règlements, et dans les choses qu'ils ont le droit de commander.

Que doit-on faire si l'on croit avoir à se plaindre de quelqu'un de ceux à qui l'on est subordonné? 181.

On doit d'abord, si cela est possible, lui représenter à lui-même ce dont on se plaint; et si la chose est impossible, ou si l'on n'obtient pas satisfaction, adresser ses réclamations à ses chefs.

Comment doit-on réclamer? 182.

On ne doit jamais réclamer d'un ton insolent, ni avec mauvaise humeur ou colère, mais d'un ton sérieux, réfléchi, et en exposant aussi clairement que possible les raisons qu'on a de le faire.

Pourquoi? 183. 158. 168.

D'abord à cause du respect qu'on doit à ses parents et à ses maîtres; ensuite parce que c'est le meilleur moyen de se faire écouter, et qu'on ne peut convaincre personne quand on commence par se mettre dans son tort.

Qu'est-ce qu'un bon élève? 184. 28 et suiv.

Un bon élève est celui qui montre de la bonne volonté en toutes choses, et en particulier qui fait tous ses efforts pour profiter de l'instruction qui lui est donnée.

185. *Pourquoi doit-on s'instruire?*
63-69.
81-83.

Parce que c'est une condition nécessaire de la vie sociale, et une condition favorable au développement de la moralité.

186. *Est-il nécessaire d'être dans les premiers pour être un bon élève?*
31.

Non, l'essentiel est d'être attentif et consciencieux.

187. *Qu'est-ce qu'être consciencieux?*
28 et suiv.

C'est faire son travail non pas pour s'en débarrasser comme d'une corvée, mais pour le réussir aussi bien que possible, pour apprendre quelque chose, et pour se fortifier l'esprit en le faisant.

188. *Quel avantage y a-t-il à travailler de cette façon?*

Le travail est plus profitable, et il n'est pas ennuyeux.

189. *A quoi sert de faire effort?*

L'effort développe l'intelligence et le caractère, tant qu'on ne dépasse pas la mesure de ses forces.

190. *Quels sont les effets de la paresse?*

Elle produit les effets contraires; elle alourdit le corps, affaiblit l'intelligence, et prédispose à tous les vices.

191. *Le jeu est-il bon?*

Il est bon quand il est actif, hygiénique, et quand il sert seulement de récréation.

192. *Quand devient-il mauvais?*

Quand il passionne tellement les joueurs qu'ils y songent à chaque instant pendant le temps du travail, ou quand ils y mettent tant d'âpreté qu'ils traitent leurs adversaires comme des ennemis.

XIV

LES CAMARADES

Quels devoirs a-t-on envers ses camarades? **193.**

131. Tous ceux qui constituent la morale générale des hommes entre eux : être juste, sincère, tolérant, serviable; et, de plus, apporter une attention particulière à ce qui facilite la vie journalière en commun : être poli, de bonne humeur, conciliant.

Qu'est-ce qu'être conciliant? **194.**

140. 143. C'est préférer la bonne entente aux querelles, et sacrifier volontiers quelque chose de ses goûts ou de son droit strict pour rester en bons termes avec ses camarades.

Jusqu'à quel point doit-on être conciliant? **195.**

Jusqu'au point qu'on ne pourrait dépasser sans faire quelque chose de mal, comme de mentir, de renier sa propre personnalité, ou de favoriser les défauts des autres.

Quels défauts doit-on particulièrement éviter? **196.**

L'égoïsme, l'orgueil, la grossièreté, la brutalité, le mensonge.

Pourquoi? **197.**

131. 151. Parce que ces défauts éloignent les autres, et tendent à isoler chacun en lui-même.

Comment doit-on plaisanter? **198.**

On doit plaisanter d'une façon gaie, cordiale, et jamais d'une façon injurieuse ou blessante.

Peut-on taquiner ses camarades? **199.**

Ce n'est pas une faute grave, mais c'est une mauvaise chose et qui rend en général très antipathiques ceux qui le font.

200. *Mais si c'est pour leur former le caractère?*

C'est un mauvais système, qui ne réussit pas : cela ne fait que les aigrir.

201. *Est-il bon de former des groupes de camarades plus particulièrement liés ensemble?*
84.

Oui, à condition que ce ne soit pas pour se battre contre d'autres groupes ou pour tourmenter un camarade plus faible.

202. *L'amitié est-elle une bonne chose?*

Une très bonne chose, parce qu'elle développe les sentiments de sympathie et de solidarité, et qu'elle favorise l'union des esprits.

203. *Mais n'a-t-elle pas des dangers?*

Oui, de plusieurs espèces. Il faut d'abord se défier des faux amis, puis des camarades ayant des défauts ou des vices qu'on pourrait contracter. Il faut aussi prendre garde de ne pas se laisser guider dans son choix par un sentiment de sympathie physique plutôt que de communauté intellectuelle et morale.

204. *A quoi reconnaît-on une bonne amitié?*

A ce qu'elle donne aux amis une impression d'égalité parfaite, de liberté et de franchise. Toute amitié qui fait des cachotteries est mauvaise au point de vue moral.

203-204. « Je supprimerais ceci, qui soulève bien des difficultés et vise des faits que quelques-uns peuvent ne pas comprendre. » (**G. Milhaud**.)

N'y aurait-il pas lieu, au contraire, d'insister davantage sur les questions qui se rattachent à la moralité sexuelle? (**A. Binet**, **G. Beaulavon.**)

— Ces paragraphes ont été rédigés après avoir pris l'avis de plusieurs pères de familles et d'anciens répétiteurs qui ont l'expérience des élèves. Il suffit, comme me l'écrivait l'un d'eux, M. Demiremont, « que les *malins* comprennent, et que les *innocents* ne demandent pas d'explications ». — S'il fallait absolument opter entre les deux thèses présentées ci-dessus, je me déciderais sans hésiter pour la suppression complète, comme M. Milhaud. La moralité sexuelle ne me paraît pas ici à sa place, et cela pour plusieurs raisons : 1° L'âge à partir duquel les élèves liront ce catéchisme. J'accorde qu'il faille « mettre en garde les enfants contre les dangers de la rue et du dortoir », comme me l'écrit M. Beaulavon. Mais il me paraît moins exact de dire, comme il l'ajoute, que « là se posent nécessairement à l'enfant des cas de conscience ». A mon avis cette question



Est-il mal de dénoncer à ses maîtres les fautes de ses camarades? 205.

Cela dépend des cas.

Dans quels cas est-ce mal? 206. 37-38. 85-86. 144.

1° Quand on le fait par lâcheté, pour ne pas se donner la peine de faire soi-même respecter son droit.

2° Quand on le fait par malveillance, en vue de faire blâmer ou punir un camarade qu'on n'aime pas.

3° Quand on le fait par flatterie, en vue de se faire bienvenir, et de se mettre du côté du plus fort.

Comment cela s'appelle-t-il dans ce cas? 207.

Cela s'appelle rapporter.

Ce calcul réussit-il? 208.

Non, parce que ces mauvais sentiments étant très connus, tout le monde s'en défie, et qu'on n'écoute pas volontiers les rapporteurs.

Dans quels cas est-ce bien? 209. 90-91.

Quand on le fait par honnêteté ou par raison, par

---

doit se résoudre de deux façons très différentes suivant l'âge des élèves : jusqu'à la classe de première environ, par une bonne hygiène et une bonne surveillance matérielle; dans les hautes classes par un enseignement exprès, technique, que peuvent donner le professeur de philosophie, et le médecin du Lycée. (On fait, depuis l'an dernier, au lycée Michelet, et peut-être ailleurs, une conférence spéciale d'hygiène sexuelle pour les élèves de plus de seize ans.) — « Je voudrais, écrit M. Beaulavon, vous voir dire ce que doit être la pudeur virile, saine et juste, d'un jeune homme élevé laïquement et en vue de la vie. M. Malapert s'y est jadis essayé. » D'accord; je considère la tentative de M. Malapert comme excellente. Mais elle ne peut être adressée utilement qu'à de grands élèves.

2° En ce qui concerne le fond même des choses, je crois que la conscience moyenne du public est, sur ce point, dans une grande confusion, qu'il serait en effet très utile d'éclaircir. Ma conviction est qu'on y arrivera en reconnaissant qu'il n'y a point de moralité proprement sexuelle, et que tout ce qui peut être légitimement prescrit en cette matière se ramène, soit à des règles d'hygiène, rendues morales indirectement par les principes de tempérance et de dignité (**60**, **62**); soit à l'application, entre les hommes et femmes, des règles générales de sincérité, de justice et de bienveillance; soit enfin au respect provisoire des lois existantes, lors même qu'on travaille à en obtenir le changement (**108**). Il est certain qu'on entend attribuer couramment à la morale sexuelle de bien autres exigences; mais je les mets, pour ma part, au nombre des fausses règles morales dont j'ai déjà signalé l'existence (**14**). — D'ailleurs, en tout état de cause, cette discussion dépasse le cadre du présent travail. (**A. L.**)

exemple pour défendre un camarade plus faible, pour éviter un accident, ou même pour se défendre soi-même quand il n'y a pas d'autre moyen.

210. *Est-il bien de dénoncer ses propres fautes?*
28. 36. 70.

Cela est très bien, parce que c'est faire acte de bonne volonté, de courage et de sincérité. Aussi celui qui le fait est-il presque toujours plus estimé pour sa franchise qu'il n'est blâmé pour sa faute.

XV

L'INITIATIVE ET LE CHOIX D'UNE PROFESSION

211. *Qu'est-ce que l'initiative?*
Chap. IV.

C'est le fait de ne pas se contenter de la routine, et d'entreprendre quelque chose d'utile et de nouveau.

212. *L'initiative est-elle une bonne chose?*
48. 56.

Oui, parce que, d'une part, elle est nécessaire au progrès, et que, d'autre part, elle développe la personnalité.

213. *Quel est le contraire de l'initiative?*

La paresse et la peur de la responsabilité.

214. *Comment un enfant peut-il exercer son initiative?*

Dans l'organisation de son travail et de ses distractions; dans l'invention et le perfectionnement de ses jeux; dans la création de sociétés scolaires de sports, de tempérance, de bienfaisance, de culture intellectuelle et morale; enfin dans toutes les améliorations qu'il peut obtenir ou apporter lui-même à la vie scolaire.

215. *Quel est le principal acte d'initiative qu'un jeune homme est obligé d'accomplir?*
101 et suiv.

Le choix d'une profession.

---

215 et suiv. — « Le souci des recommandations possibles, des influences de famille, etc., pèse presque toujours d'un grand poids sur le choix d'une carrière, d'un jury d'examen, etc. L'idée de ne devoir ce qu'on obtient qu'à son propre mérite — étant bien entendu que des circonstances

Un jeune homme a-t-il le devoir de choisir une profession même quand ses parents sont assez riches pour qu'il n'ait pas besoin de gagner sa vie? 216.

Oui, pour plusieurs raisons : 1° celui qui vit sans travailler vit aux dépens du travail des autres; 2° celui qui n'est pas occupé par une profession régulière est beaucoup plus exposé aux vices et aux maladies nerveuses; 3° la situation de fortune dont il profite peut changer et le laisser tout à coup sans ressources, ou même avec des charges de famille.

Mais en le faisant, n'enlève-t-on pas une place plus nécessaire à d'autres? 217. 99-100.

Quand on prend ainsi une profession sans en avoir besoin pour gagner sa vie, il faut l'exercer d'une façon désintéressée; et pour cela se charger de fonctions utiles, mais peu rémunératrices, auxquelles les hommes moins fortunés ne peuvent pas consacrer leur temps.

Comment un jeune homme doit-il choisir sa profession? 218. 121. 63 et suiv.

Il doit d'abord tenir compte de l'utilité sociale qu'elle présente, puis examiner ses propres capacités, ses forces et ses goûts; et il est nécessaire qu'il se renseigne aussi complètement que possible auprès de personnes dignes de confiance, ayant pratiqué la profession dont il s'agit.

Que doit-on faire en examinant ses capacités? 219.

On doit se rappeler qu'on se fait très facilement illusion sur soi-même, en se prêtant des capacités imaginaires, et qu'il en est de même de presque tous les parents à l'égard de leurs enfants. Cette illusion

---

involontaires le facilitent ou le rendent possible — ne vous paraît-elle pas essentielle à enseigner à des jeunes gens? (**G. Beaulavon.**)

— En principe, certainement, mais avec une restriction. Dans une société où règne cet abus, on ne peut pas blâmer qu'on use de ses relations pour *se faire rendre justice*; et, dès lors, on peut légitimement préférer une carrière où l'on sera plus sûr de n'être pas injustement sacrifié. — Il faudrait donc proscrire seulement l'emploi de la recommandation pour obtenir des faveurs que rien d'autre ne justifie. (**A. L.**)

est particulièrement forte quand il s'agit de capacités artistiques.

220. *Que doit-on faire en examinant ses forces?*

On doit remarquer que les apparences d'une profession sont souvent trompeuses à ce point de vue. Les carrières les plus actives, qui paraissent demander beaucoup de forces et de santé, sont souvent saines et fortifiantes, de sorte qu'elles entretiennent et développent d'elles-mêmes la vigueur nécessaire. Les carrières intellectuelles et sédentaires exigent au contraire un tempérament plus robuste, parce que le travail qu'elles demandent n'a rien d'hygiénique. On doit songer en particulier que la préparation des écoles supérieures et des carrières comportant une suite de grands concours altère souvent la santé pour toute la vie, et que beaucoup de candidats y échouent par suite d'une résistance physique insuffisante.

221. *Que doit-on faire en examinant ses goûts?*

On doit observer que les goûts sont très variables avec l'âge et qu'on peut être tout à fait dégoûté à trente ans de ce qu'on trouvait passionnant à dix-huit. Il faut donc se défier des fausses vocations, tenir compte surtout des avantages généraux de la profession qu'on choisit, et songer que, si l'on fait avec soin un travail dont on est capable, on finit presque toujours par y prendre goût.

222. *Que doit-on faire en consultant les hommes compétents?*

On doit leur demander surtout des renseignements documentaires, et bien les distinguer des appréciations individuelles. On peut généralement avoir confiance dans le bien qu'un homme dit de sa profession, mais on doit contrôler plus attentivement ce dont il se plaint, parce que chacun a une tendance naturelle a exagérer les inconvénients qui le gênent.

223. *Que doit-on éviter dans cet examen?*
48.

De se laisser guider par un intérêt accidentel et momentané, tel que la résidence, la liberté ou l'agré-

ment des débuts, le désir de faire ou de ne pas faire comme tel camarade, l'impression que ce choix fera sur telle ou telle personne, en un mot tout ce qui n'a point de valeur générale et durable.

Doit-on suivre la profession de son père? **224.**

Si l'on a les forces et les capacités nécessaires, cela est ordinairement très avantageux.

Doit-on tenir compte, dans le choix d'une profession, de la considération sociale qui y est attachée? **225.** 60.

Non, ce serait une manière mesquine de la juger, et de plus ce serait un mauvais calcul; car, dans les sociétés démocratiques, cette considération est sujette à varier très brusquement. L'opinion publique commence à bien savoir que la valeur de l'homme est dans sa personne, et non dans son métier.

Les professions dites libérales ont-elles une supériorité sur les autres? **226.** 82-83.

Elles n'ont rien de supérieur en elles-mêmes; mais, dans l'état actuel de la société, elles facilitent en général la culture de l'esprit, pour ceux qui en ont le goût.

Comment doit-on considérer sa profession? **227.** 118. 121.

Dans le choix comme dans l'exercice de sa profession on ne doit jamais la considérer uniquement comme une source de gain, mais essentiellement comme une fonction sociale et comme un service d'utilité publique.

APPENDICE

OBSERVATIONS GÉNÉRALES

I. *Que la forme catéchétique est mauvaise, et contraire à l'esprit de la morale rationnelle.*

« Doit-on dire que l'enfant, de dix à quinze ans, ne pouvant guère encore réfléchir par lui-même sur les questions morales, il faut suppléer chez lui à l'intelligence absente ou l'éveiller par un catéchisme? C'est, je crois, une erreur absolue. Et d'abord n'oublions pas que cet enfant deviendra l'adolescent, puis l'homme dont je parlais et qu'il faudrait alors qu'il se démunît de ce formulaire, ou le laissât tomber, ce qui ne sera possible que s'il ne l'a pas fait sien trop complètement dans les années qui précèdent.

De plus, comment l'enfant diffère-t-il ici de l'homme? En ce que d'une part il ne peut encore vraiment saisir la portée d'une idée générale, et qu'il ne la voit que dans les cas particuliers, sans relier ces cas entre eux autrement que par un vague sentiment; et puis en ce qu'une foule de sujets familiers à l'homme fait, et qui ressortent des conditions de la vie de l'homme, ne s'offrent pas du tout à l'enfant, qui vit dans des conditions très différentes. Elles restent pour lui lettre morte ou, si on les lui indique, elles sont traduites par lui au moyen d'analogies fort peu exactes.

Cette double différence crée des motifs nouveaux pour ne pas initier l'enfant à la morale par un catéchisme, et pour ne pas synthétiser dans un formulaire les pensées morales qu'on aurait fait naître en lui par quelque autre moyen.

Les grandes idées morales, celles qui remplissent presque toute la première partie, sont de très hautes généralités : conscience, bonheur, devoir, personnalité, justice, solidarité, fraternité. J'estime que ces mots sont à peu près inutiles à la langue de l'enfant, et aussi à celle qu'on lui parle; s'il s'en sert, j'incline à penser qu'il risque fort d'être un petit pédant, ou un simple perroquet... Le plus général est bien *logiquement* le plus simple, mais ce n'est pas pour cela *réellement* le plus facile.

Mais je suppose qu'on veuille encore, pour lever cette difficulté, compliquer le formulaire, lui faire voir les cas particuliers, remplir la formule... Alors en prévoyant tous les cas importants, en remplissant l'idée de leur comparaison, en énonçant l'affirmation théoriquement la plus vraie, non seulement on risque de porter un jugement fort éloigné de ce que peut admettre en moyenne le sentiment des hommes, mais assurément on va imposer aux enfants des jugements qui ne correspondent pas et qui ne peuvent pas correspondre à leur propre expérience de la vie. On leur interdira d'estimer la force et d'aimer la lutte à main armée; on leur dira que la paix est beaucoup plus belle. Mais c'est supposer qu'ils ont l'expérience

et le jugement d'un homme fait; et si l'effort se présente plus vivement à l'esprit d'abord dans la lutte matérielle; si les efforts d'autre sorte frappent plus faiblement l'imagination et exigent pour être bien compris une pensée plus mûre, qu'aura-t-on fait en proposant à l'enfant de dix à quinze ans le jugement moral qu'il aura, s'il réfléchit, à trente ou quarante ans? Je dis que s'il est docile à la leçon, on l'aura habitué à juger par les formules, et non par ce qu'il est capable de penser et de comprendre; qu'on aura développé en lui, avec le psittacisme, la soumission à l'autorité, l'abandon de l'effort propre : et s'il est indocile, s'il regimbe contre ce que son sentiment repousse, on l'aura mis en défiance contre la morale elle-même, et pour l'avenir, disposé à s'en rapporter un peu plus qu'avant à son impulsion immédiate et à son instinct.

Veut-on d'abord, et veut-on avant tout, une pratique humaine uniforme, une vie sans à-coups où chacun ferait une tâche mesurée, avec docilité, sous la direction d'administrateurs désireux avant tout de n'avoir pas d'affaires? Alors, codifions la vie morale, mais mettons le gendarme derrière : *tant* pour avoir menti, *tant* pour avoir contrevenu à la fraternité, etc. Nous obtiendrons en morale, avec la contrainte sociale, ce que nous donnent les règles du droit strict... La société en deviendra inhabitable; ce sera la caserne des théoriciens sociaux, et malgré cela l'effet cherché ne sera pas atteint.

En tout ceci j'exagère à dessein le sens du catéchisme, puisqu'il se présente simplement ici comme un appui pour la raison de chacun; mais cet appui, c'est la société qui le fournit; et la société réelle qui l'adopte n'est pas elle-même la raison idéale; de sorte qu'en fait l'autorité toute faite jouera bien déjà son rôle dans cette œuvre, si nous la supposons réalisée et généralisée. — De plus la tendance que je viens d'indiquer, nous la voyons en acte partout autour de nous; elle est le grand danger actuel de la société : dans tous les domaines, nous sommes en marche vers la caserne sociale, rationnelle et laïque.

Caserne et raison : voilà les deux termes à unir; je les crois contradictoires et je déclare le problème insoluble, et mal posé. (*Extrait d'une lettre de M.* M. BERNÈS.)

— Il est possible que la méthode catéchétique, éminemment dogmatique, convienne à l'enseignement d'un dogme; elle impose à l'esprit des formules qu'on n'a ni le temps d'interpréter, ni la permission de modifier. Il est plus contestable qu'elle convienne à l'enseignement d'une morale rationnelle et libérale. Pour employer cette méthode d'autorité, avons-nous donc une orthodoxie?

Comme il est adapté à la nature de l'enseignement dogmatique, le catéchisme est approprié au caractère des maîtres chargés de cet enseignement. L'instruction religieuse n'est pas seulement confiée aux prêtres, mais aux laïques (instituteurs publics autrefois, instituteurs libres aujourd'hui, parents, dévotes de bonne volonté). A toute cette armée de maîtres inexpérimentés, le catéchisme facilite la tâche. Il fournit un moyen d'enseigner sans être pédagogue, et d'enseigner la théologie sans être théologien. Mais n'est-ce pas faire injure à nos professeurs de lycée que de vouloir les diriger de si près?

Enfin la méthode du catéchisme religieux est appropriée à l'âge de ses lecteurs : onze ans tout au plus. Après la première communion en province; dès l'année qui la précède, à Paris, on remplaça le petit livre élémentaire par un cours plus développé... Il est possible qu'une méthode purement mnémonique convienne à des enfants de sept à dix ans. (N'est-

ce pas pour cette raison qu'à l'école primaire on résume chaque leçon de morale en une ou deux maximes choisies parmi les plus saisissantes?) Mais on peut douter qu'elle convienne à des jeunes gens de douze à quinze ans. Outre que la pratique du questionnaire, qui amuse l'âge candide, risquerait de provoquer à l'âge ingrat une fâcheuse hilarité, des élèves de Quatrième et, *a fortiori*, de Première, ont droit à un enseignement moins sommaire et moins dogmatique. Il ne suffit pas d'encombrer leur mémoire de formules. Il faut les faire passer progressivement de la méthode catéchétique, qui convient peut-être à la dixième année, à la méthode réflexive, qui convient à la vingtième. » (*Extrait d'une lettre de M.* L. LAPIE.)

« La forme d'un catéchisme, par demandes et réponses, me paraît incompatible avec l'objet que vous vous proposiez : donner un résumé de *morale philosophique*. Cette forme implique un enseignement dogmatique où l'élève *reçoit* du maître des réponses catégoriques et indiscutables , où on lui révèle des vérités. C'est la forme qu'ont très proprement revêtue les manuels de la religion catholique et certains manuels de baccalauréat. Mais pour faire, en philosophe, un exposé de morale philosophique, — et c'est bien ce que vous avez fait, — cette forme vous gêne, et me choque. Elle donne à vos conseils un caractère impérieux qui finit par être inadmissible dans les derniers chapitres (règles à suivre pour le choix d'une carrière, par exemple). Et pour rester philosophe vous avez dû lui enlever le seul mérite qui, à mon avis, eût racheté ces défauts : vous êtes obligé d'y faire sans cesse des *distinguo*. Cela me paraît condamner la forme que vous avez choisie. Car vous entendez bien qu'il ne s'agit dans tout ceci que de critiques contre la forme catéchétique. Et je crois que votre travail soulèverait moins d'objections et serait plus utile, si vous lui donniez la forme d'un exposé suivi, aussi net et concis que possible. » (*Extrait d'une lettre de M.* G. BEAULAVON.)

A la séance du 29 novembre, M. L. BRUNSCHVICG a formulé la même objection dans des termes analogues. Pour de très jeunes enfants, il ne serait pas hostile, en principe, à la forme catéchétique en morale. Mais il faudrait alors que le contenu des règles fût extrêmement simplifié, et ne comportât ni restrictions, ni distinctions. Ici, au contraire, la forme et le fond sont en désaccord.

M. A. LALANDE. A cette critique générale, et aux différents aspects qu'elle prend dans les lettres ci-dessus, je réponds :

1° Je n'ai jamais donné ce catéchisme ni comme suffisant par lui-même, ni comme devant être appris par cœur sans explications. Ce serait absurde. Encore moins doit-on le considérer comme devant *remplacer* les cours de morale en 3e et en 4e. M. JACOB m'écrit : « Je souhaiterais que votre opuscule se répandît dans tous les lycées et collèges de France : il pourrait y devenir la terre ferme sur laquelle les élèves reprendraient pied, après avoir tenté des excursions en divers sens, je veux dire après avoir fait les lectures les plus variées de morale. » Je ne saurais mieux dire. Actuellement, beaucoup d'esprits sont pénétrés dès l'enfance par cette idée fausse, que depuis que la religion ne fournit plus un système dogmatique de règles, *il n'y a plus de morale*, mais seulement des *opinions morales* individuelles et inconciliables. Beaucoup d'intérêts et de passions contribuent à fortifier cette idée, qui se traduit immédiatement par le scepticisme pratique, et par l'expansion florissante de l' « arrivisme ». Mon but essentiel, en déférant à la demande qui m'était faite, a été de montrer la réalité et l'unité pratique de la morale, en dehors de toute théorie; et, par là, de couper court à ce sophisme.

2° Voici comment ce catéchisme me paraît pouvoir être utilement employé : être distribué aux élèves d'un collège, pour leur rappeler, par sa présence matérielle, l'existence et l'unicité de notre morale; — atteindre, par eux, *les parents*, auxquels il fera connaître les grandes lignes de la morale que l'État compte inculquer à leurs enfants; rectifier peut-être ainsi, sur quelques points, des préjugés ou des insuffisances morales trop répandues, et contre lesquels on ne sait pas assez que nous sommes, nous philosophes, unanimes à protester; — donner matière à des *conversations* entre maîtres et élèves : beaucoup d'entre eux, surtout parmi les jeunes surveillants d'internat, malgré leur bonne volonté éducatrice, manquent d'occasion, de texte, et peut-être surtout de point d'appui; — fournir aux professeurs, répétiteurs, censeurs, proviseurs, une formule précise et durable à laquelle rattacher les *éloges* ou les *réprimandes* : en un mot, faciliter l'expression extérieure de la communauté morale nécessaire entre les éducateurs, parents ou maîtres; et, par cette expression, la fortifier.

3° J'ai accepté la forme de demandes et de réponses qui m'était proposée parce qu'elle m'a paru permettre le maximum de relief compatible avec la condensation nécessaire. Cette forme n'exclut pas du tout, par elle-même, l'encouragement à la libre réflexion. L'opinion contraire me paraît être une simple association d'idées trop fortement établie, entre catéchisme et dogme religieux. Pour préserver la méthode interrogative contre tout danger de ce genre, il suffit qu'un certain nombre de questions consistent à demander le pourquoi des réponses qui ne paraissent pas assez évidentes par elles-mêmes. On peut constater qu'il y en a ici beaucoup de ce type, et qui sont destinées à en suggérer d'autres. Par là, les enfants passeront graduellement, comme le demande M. Lapie, de la méthode d'autorité à la méthode de réflexion. Et s'ils conservent bien imprimés dans leur esprit les points fondamentaux et vraiment indiscutés de la morale, on ne leur aura pas imposé par là plus de servitude intellectuelle qu'en imprimant chez eux dès leur enfance, d'une façon indestructible, de bonnes habitudes logiques, ou les règles fondamentales de la grammaire.

4° En effet, d'accord avec mes contradicteurs, au moins dans les grandes lignes, sur la matière de la moralité, je reconnais qu'il est un point sur lequel je diffère profondément de quelques-uns d'entre eux : je ne crois pas que la morale soit, dans sa pureté, un état d'âme, une « inquiétude », une « préoccupation » exclusivement individuelles. (Voir ci-dessus réponse sur le n° **1**.) — Rien ne me paraît plus irrationnel que la célèbre parole : *Notre seul dogme est de n'en avoir aucun*, dont on a voulu faire la devise du rationalisme. A s'en tenir là, on ne différerait pas du pyrrhonien, et l'on tendrait la main à l'anarchiste. Je crains que cette soi-disant absence de tout dogme n'en dissimule un, dogme arbitraire et bien dangereux : la valeur divine de l'individu, et sa capacité de trouver en lui seul la vérité par une révélation intérieure. Ce dogme, je le révoque en doute au nom de tout ce que nous savons sur les rapports de l'homme et de la société. La raison est d'abord une attitude individuelle, soit; mais elle n'est pas que cela. Elle est de plus, d'une part, tout l'ensemble des vérités et des méthodes acquises collectivement par les hommes, qui permettent la continuité de la vie intellectuelle et morale, et sans lesquelles l'individu ne pourrait même pas prononcer un mot. Elle est, de l'autre, l'affirmation que ces vérités relatives, pour imparfaites quelles soient, sont susceptibles de progrès; qu'il existe, idéalement, une vérité sur chaque question, vérité dont nous ne pouvons peut-être nous rapprocher qu'en asymptote, mais dont la fixité fait que notre mouvement n'est pas une agitation vaine,

et nos discussions un bavardage de rhéteurs. Il y a donc dans la raison pratique un acquis et une direction, dont le contenu se dégage de la vie sociale et qui forme, à côté du sentiment moral, une réalité objective qui n'en est pas l'aspect le moins important. D'où la légitimité, la nécessité même des formules, pourvu seulement qu'elles ne se transforment pas d'échelons en barrières; c'est ce que j'ai d'ailleurs expressément indiqué aux nos **152** et **153**.

II. *Que ces formules, trop idéales, et trop abstraites, ne tiennent pas assez compte de la réalité et de la vie.*

« Le catéchisme moral conseille aux jeunes gens de consulter leur conscience, qui d'après vous (sous quelques réserves) est naturellement orientée vers le bien; d'autre part, ils doivent obéir à leurs parents et les respecter. Or n'arrive-t-il pas, en fait, que neuf fois sur dix au moins, les parents se laissent guider par des motifs que désavouerait la conscience à laquelle vous faites appel, et qu'ils donnent de tristes exemples? Entre les ordres des parents et le catéchisme moral il y a très souvent incompatibilité.

« C'est un des problèmes que se pose Frapié dans cet admirable livre, vibrant de compassion pour la souffrance humaine, qu'est *la Maternelle*. Vous rappelez-vous « la Normalienne »? Elle enseigne les plus beaux préceptes de morale à des enfants qui, dans la famille, voient s'épanouir à l'aise tous les vices, toute la misère et l'horreur inséparables de l'état capitaliste actuel. Et croyez-vous qu'en général la morale du riche bourgeois soit plus digne que celle des bas-fonds décrits par Frapié?

« Votre catéchisme moral ne pourrait donc s'adresser qu'à des enfants vivant dans un milieu favorable; entre ce milieu et l'enseignement d'une morale honnête, il n'y a pas contradiction. Mais ici l'enseignement de la morale sera-t-il bien nécessaire? (*Extrait d'une lettre de M. G.* DWELSHAUVERS.)

M. A. LALANDE. Cette objection est sans doute très grave. Mais elle porterait contre tout enseignement de la morale, l'enseignement philosophique et critique excepté, et conduirait à supprimer entièrement tout effort qui n'aurait pas pour but direct la réforme sociale. Faut-il renoncer à maintenir et à préciser, devant ceux qui le méconnaissent, l'idéal moral au nom duquel M. Dwelshauvers dénonce précisément les vices et l'horreur de l'organisation actuelle? Je ferai remarquer que je suis loin d'avoir recommandé comme une règle absolue l'obéissance et la soumission filiales; j'ai réservé formellement, en principe, l'indépendance du jugement moral à côté de l'action; et je crois que c'est justement là un point où les philosophes sont d'accord contre la tradition romaine et médiévale selon laquelle les fils sont moralement et physiquement la continuation du père, les héritiers nécessaires de ses haines et de ses vengeances comme de ses vertus et de sa foi religieuse. (Voir note aux § **160** et **166**). Si loin qu'on soit du but, il ne faut donc pas hésiter à signaler aux enfants ce qui est mal, même lorsqu'ils le voient faire, et, ce qui est pis, lorsqu'ils l'entendent approuver dans la famille. D'ailleurs, n'y a-t-il pas des milieux, surtout parmi ceux où se recrutent nos lycées, dans lesquels la morale est plutôt obscurcie et négligée que réellement absente? La croyance qu' « il n'y a plus de morale sur laquelle on soit d'accord » ne contribue-t-elle pas, pour sa part, à ces défaillances? Dans ce cas, un formulaire moral ne serait pas inutile, non seulement en préparant une adhésion plus ferme

chez les élèves, mais encore en atteignant par eux leur famille, comme je l'ai déjà expliqué.

III. *Que ce catéchisme constate bien l'accord qui existe sur les règles pratiques de la morale, mais qu'il ne leur donne pas d'unité.*

Discussion à la séance du 29 novembre :

M. Belot. Il me paraît nécessaire, tant pour se conformer à la *réalité des choses* que pour répondre à une *nécessité pédagogique* de faire sentir au plus tôt à l'enfant *quel genre de question* est une question morale, *à quel point de vue* il a à se placer, ou même il se place instinctivement quand il prétend *juger moralement*, chez lui ou chez autrui, un acte ou une règle de conduite. Cela n'implique ni un dogme, ni une manière dogmatique d'enseigner. On peut amener par élimination, par interrogation socratique, l'enfant lui-même *à reconnaître* ce qu'a de spécifique ce point de vue, cette sorte de jugement. Mais il faut bien arriver à le lui faire voir expressément. Autrement à quoi bon un enseignement explicite? Pourquoi ne pas se contenter d'une part du sens moral intuitif, d'autre part de l'habitude que l'éducation pourra créer de faire ceci, d'éviter cela?

M. Cantecor. Quel but vous proposez-vous précisément? Inculquer des habitudes morales, par n'importe quel moyen? ou faire naître chez le enfants la vraie vie morale, la vie intérieure?

M. Lalande. A l'égard des enfants, mon but est de préciser et de fortifier les jugements moraux acquis, non de faire naître la vie intérieure, ou « l'inquiétude morale », ce qui ne peut être à mon sens — tout au plus — que l'effet d'une action individuelle. Mais en formulant ainsi la matière acquise de la moralité, je me suis efforcé de le faire en des termes qui n'empêchent pas, qui facilitent même si possible l'éclosion de la réflexion morale : par exemple en faisant demander le pourquoi des règles dans tous les cas dérivés, et en les ramenant ainsi à un petit nombre d'idées simples. — D'ailleurs, l'usage de ce catéchisme doit être dans mon intention, assez différent d'un simple mémento pour les enfants. (*Voir ci-dessus, réponse à l'observation* I.)

M. Parodi. Votre méthode consiste à recueillir les idées ou les règles sur lesquelles vous jugez que tout le monde s'accorde aujourd'hui en morale. Je comprends et j'accepte cette méthode lorsqu'il s'agit de *préceptes pratiques*, mais je me demande si elle était applicable dans vos premiers chapitres où il s'agit des *principes théoriques*. Là, il me semble qu'on ne pouvait plus prendre pour critère l'accord de fait, puisque cet accord n'existe pas. Il devenait nécessaire d'adopter un point de vue propre, plus nettement que vous ne l'avez fait, et d'en accepter la responsabilité.

M. Lalande. Je suis très heureux de cette objection, parce qu'elle repose sur un malentendu qui a été assez général et qu'elle va me permettre d'éclaircir immédiatement. Mes premiers chapitres ne sont consacrés, en aucune façon, à poser des « principes théoriques », comme je vois que plusieurs de nos collègues l'ont cru. Le premier constate l'existence de fait des règles morales indépendamment de toute théorie; le second montre que ces règles se présentent à nous, en général, sous la forme de la conscience individuelle, mais que cette conscience individuelle est insuffisante; le troisième montre que la morale s'accorde généralement avec le désir du bonheur, mais qu'elle est quelque chose d'autre et de plus.

De ces positions négatives, destinées à faire place nette, je ne *déduis* quoi que ce soit dans les chapitres suivants.

Non seulement je ne l'ai pas fait, mais cet établissement d'un *principe* aurait été absolument contraire à mon plan et à ma méthode. Il serait tout à fait opposé à la réalité de la morale de la faire sortir d'une affirmation unique dont je « prendrais la responsabilité ». Ce serait mettre mon opinion individuelle et subjective à la place des faits moraux, et mon travail perdrait ainsi l'avantage essentiel que j'ai recherché : être objectif.

M. l'abbé LABERTHONNIÈRE. Mais, en procédant de cette façon, vos règles ne reposent sur rien ; vous les donnez sans justification réelle. Elles tombent on ne sait d'où.

M. BRUNSCHVICG. On pourrait même les soupçonner de n'être que la survivance irrationnelle d'habitudes chrétiennes, séparées de leur raison d'être.

M. COUTURAT. Cette objection et les précédentes ne tiennent pas compte de ce dont il s'agit. Si vous étiez en face d'un traité philosophique de morale, c'est-à-dire d'un essai pour déduire l'ensemble des règles morales (accordées) d'un principe unique qui les systématise logiquement, vous auriez le droit de réclamer d'abord l'énoncé de ce principe. Mais aucun ouvrage pratique ne peut procéder de cette façon, pas même le catéchisme religieux. Prenez-le, vous constaterez que les règles morales y tombent du ciel autant que dans celui-ci, sinon davantage. On a beau dire qu'il faut faire le bien parce que c'est la volonté de Dieu, cette volonté de Dieu ne donne aucune unité *logique* aux règles qu'on énonce ensuite en son nom : ou bien c'est un appel à la crainte des sanctions, et l'on sort de la moralité ; ou bien cela veut dire qu'il faut faire le bien parce que c'est le bien ; et c'est précisément ce que l'on dit ici, en y ajoutant des raisons de bon sens facilement accessibles à des enfants, si on veut les faire réfléchir.

M. HALÉVY. Cela ne résout pas la question. M. Lalande fait appel, pour justifier rationnellement une règle, tantôt à l'intérêt bien entendu, tantôt au respect de la raison, tantôt à la nécessité de l'ordre social, sans qu'on voie bien ce qui est tenu pour essentiel. Par exemple dans la question du mensonge, il y a deux attitudes possibles, nettement opposées, et entre lesquelles il faut se décider : ou bien le mensonge est condamné, du point de vue social, parce qu'il est injuste envers autrui ; ou bien il est condamné, du point de vue individuel, comme une atteinte à la raison. Lequel des deux principes est le vôtre ?

M. LALANDE. Tous les deux; car je ne pense pas, pour ma part, que le respect de la raison et le respect de la vie sociale soient deux choses qui puissent se séparer : je parle, bien entendu, non du respect de telle société particulière, avec ses préjugés ou ses tares, mais du respect des conditions nécessaires à toute vie sociale complète, celle qui n'est pas seulement coopération extérieure, mais communauté des esprits : donc raison et vérité.

M. BELOT. Mais, n'ayant pas commencé par un principe ferme, vous invoquez successivement, et sans les dégager d'une manière expresse, plusieurs ordres de motifs et principalement : la raison, le bien social (et tout d'abord le bien d'autrui), le bonheur individuel lui-même. De même que l'appel fait à ces différentes sortes de considérations n'est pas motivé ni justifié, leur nature et leur portée restent insuffisamment définis, — leurs rapports enfin restent obscurs. L'enfant ne saura pas (si du moins on suppose qu'il n'ait pas d'autre lumière) si être moral c'est juger et agir d'après la raison, tenir compte du bonheur des autres, consulter le « qu'en dira-t-on » social — ou même travailler à son intérêt « bien entendu ». Il ne saura pas davantage, quoique vous tendiez à la lui faire admettre, si tout cela est de

même nature et va bien ensemble : conviction difficile à établir d'ailleurs, surtout sur le dernier point, où j'aimerais infiniment mieux que la question de la sanction, telle que vous la formulez, fût laissée dans l'ombre.

M. Lalande. Mettez de côté les trois premiers chapitres, sur lesquels je me suis déjà expliqué, et vous verrez que là où j'ai rattaché les règles à quelque chose de plus général, pour les coordonner (et non pour les justifier), je n'ai jamais fait appel qu'à l'idée de société (morale) et de raison. — Mais ces règles n'ont pas besoin de justification : ce sont elles qui sont données les premières. Je les recueille comme des faits d'évidence morale, et c'est pour cela que je vous demande si vous les accordez.

M. Desjardins. C'est justement ce dont je ferais une objection contre votre méthode. Vous procédez comme le secrétaire d'une commission qui veut tenir compte de toutes les opinions et les concilier dans un texte habilement rédigé, et vous nous consultez pour savoir jusqu'à quel point nous sommes d'accord. Je crois que cette procédure ne peut pas aboutir à de bons résultats dans la matière qui nous occupe. Un manuel élémentaire d'enseignement moral exige de l'unité de doctrine et du parti pris. Par ces qualités seulement il peut exercer une action sur les esprits. La précision de la forme importe peu : l'essentiel est la cohésion interne, la vigueur systématique de la pensée. On en peut voir un bon modèle dans les thèses de morale purement intellectualiste proposées par M. Chartier au Congrès de Genève : elles tirent leur force de ce qu'elles reposent toutes sur un seul principe philosophique fondamental, la distinction de l'*essence* des êtres et de leur *existence*. J'en ai fait moi-même l'expérience avec l'*Alphabet de la vie* qui a été adopté dans un grand nombre d'écoles et qui y a rendu des services, précisément, comme j'ai pu le constater, parce qu'il contenait, sous une forme très libre, une philosophie morale très arrêtée.

M. Lalande. Quelle sera l'utilité de ce petit travail, je ne puis le dire d'avance. Ma seule raison de penser qu'il peut en avoir une est qu'il a été fait pour répondre à un besoin et à une demande très déterminés. Il est évident qu'il deviendrait caduc s'il arrivait un jour que nous eussions une science morale achevée, comme celle que conçoit par exemple M. Durkheim (et même en l'absence de cette science, je le tiens pour un programme d'éducation morale essentiellement perfectible). — Mais surtout, ce n'est pas un ouvrage de philosophie. C'en serait même le contraire, si philosophie voulait dire déduction systématique. Il y a un certain nombre de jugements de valeur et d'obligation incontestés, auxquels tous les éthiciens se considèrent comme tenus d'aboutir, comme tous les logiciens sont tenus d'aboutir, quelle que soit leur définition du raisonnement, à montrer comment sont possibles la mathématique et la physique, qui existent en fait. Je prends donc ces règles, et je laisse de côté tous les systèmes philosophiques qu'on peut y superposer, et qui leur donnent une unité (plus ou moins réussie) en proposant un principe central d'où on puisse les tirer. Mais ce *principe* abstrait n'est en aucune façon le *fondement* de l'adhésion que nous donnons à ces règles, et il faut justement combattre avec énergie le préjugé, qui confondant ce *fondement* et ce *principe*, se croit tenu de subordonner l'enseignement et la pratique de la morale à la découverte d'un postulat élémentaire à la fois évident par lui-même, et tel que tous les devoirs s'en déduisent. Chercher, en ce sens, le « fondement de la morale » c'est chercher le grand éléphant qui supporte la terre. — Je ne puis développer ici ce point : mais il fait l'objet d'un article qui doit paraître prochainement dans la *Revue de métaphysique*.

M. Brunschvicg. Alors, que faites-vous quand vous donnez des raisons

aux enfants, quand vous leur expliquez *pourquoi* il faut faire telle chose? Vous le faites souvent; c'est en cela que votre catéchisme est rationnel, et diffère d'un simple code de commandements. Cela ne suppose-t-il pas un principe, qui *légitime* telles ou telles prescriptions?

M. LALANDE. *Un* principe, non : c'est une grande erreur, une sorte de préjugé professionnel des philosophes, de croire que pour être rationaliste il faille partir de l'unique et de l'absolu, ne se mouvoir que dans l'intelligibilité pure. Et cette erreur est précisément ce qui déconsidère souvent la rationalité aux yeux des gens qui ont le sens du réel. — *Des* points de départ, qui peuvent être multiples, oui : habituer les enfants à raisonner leur conduite, c'est leur montrer comment ce qu'on leur prescrit comme bon est impliqué par ce qu'ils veulent déjà, et que nous voulons comme eux. Cette démonstration du douteux par son rapport d'implication avec l'accordé me paraît être la fonction même de la raison pratique. On ne peut démontrer qu'il *faut vouloir* telle chose que si l'on suppose une ou plusieurs autres choses qui *soient déjà voulues*, en commun, par celui qui démontre, et par celui à qui l'on démontre. — Quant à celui qui *veut mal*, il reste, en tout état de cause, en dehors de la question : quelle que soit votre morale, il faut qu'il y ait des gens immoraux.

M. PÉCAUT. Cette diversité des points d'appui est inévitable dans l'éducation : on est obligé de faire appel, tantôt aux sentiments des enfants, tantôt à la raison et à l'argument kantien de l'universalité, tantôt à la nécessité sociale. J'en ai été frappé dans mon expérience personnelle.

M. HALÉVY. Mais vous risquez, en procédant ainsi, de vous appuyer sur des principes contradictoires : on ne peut pas être à la fois kantien et utilitaire.

M. LALANDE. Sans doute, mais vous m'accorderez bien qu'il y a des thèses vraies chez l'un et chez l'autre. Ceci étant, il n'y aura point de contradiction si je ne m'appuie en parlant aux enfants que sur ce qu'il y a de vrai dans chacun d'eux. Si vous voulez dire que pour rédiger ce catéchisme il était nécessaire que j'eusse d'abord moi-même, en ce qui me concerne, une systématisation morale, je le reconnais. Je crois même que le principe de cette systématisation deviendrait nettement visible, si l'on prenait le tout synthétiquement, en rapprochant en particulier les nos **41, 48, 86, 101** et **151** sur lesquels j'ai été heureux d'avoir si peu d'objections. Je me suis en effet donné pour règle de ne me servir de ce point de vue philosophique que comme d'une idée directrice, et par suite de n'en énoncer que ce qui était nécessaire ici et ce qui me semblait devoir être, dès à présent, accepté par tous les philosophes de bonne foi : éclectisme si vous voulez, mais éclectisme à rebours; en quoi j'ai atteint le but que je me proposais, puisque la matière même des affirmations morales énoncées ici n'est pas mise en doute. — Et maintenant, s'il faut dire toute ma pensée, j'espère que le dégagement de ces affirmations servira, pour sa part, à mettre en lumière ce que je considère personnellement comme point de vue « métamoral » vrai. Je l'ai exposé ailleurs et, en tant qu'hypothèse systématique sur la morale, je m'y tiens.

IV. *Que ce catéchisme ne réserve pas assez expressément la possibilité de devoirs envers Dieu.*

« Partout, ici, plane une équivoque, et là gît toute la difficulté de l'entreprise : oui ou non, veut-on donner cette morale extraconfessionnelle et même a-religieuse comme suffisante et complète; ou bien veut-on la proposer comme une donnée nécessaire et minima, qui laisse ouvertes d'autres questions et comporte d'être développée et complétée? —

L'auteur semble pencher vers la première de ces thèses. Pour moi je crois que la seconde est seule vraie, pacifiante et bonne; et je me range à cette belle affirmation de Leibnitz : « Il y a un degré de bonne morale indépen-« dante de la religion et de la métaphysique; mais la considération de Dieu « et de l'immortalité de l'âme porte la morale à son comble. » C'est ce premier degré qu'il est légitime et salutaire d'éclairer et de mettre hors de contestation : mais il ne faut pas murer l'escalier qui monte au « comble ». (*Note de M. Maurice* BLONDEL.)

« Bien que croyant à l'existence d'un Dieu personnel, je n'hésite pas à affirmer que..., politiquement, Dieu n'est qu'une opinion. Cependant la probabilité de quelque chose comme le divin est assez forte pour que le moraliste, qui parle de haut — vous-même vous annoncez de haut la morale dans ce catéchisme — fasse une allusion, tout au moins, au divin. La preuve qu'il le faut, c'est qu'on l'attend, c'est que, malgré tout, votre catéchisme, qui n'a aucune intention athée, paraîtra forcément, par l'omission même où vous vous tenez, favoriser l'athéisme. — Et vous pourrez ainsi risquer de ne point faire tout le bien que vous méritez de faire par ce catéchisme.

« ... Il est donc convenable de chercher un moyen, dans un catéchisme moral, pour faire au moins une allusion au divin, et à l'immortalité. On pourrait même (vos catéchisés devant être *tous* les enfants qui fréquentent nos lycées) dire que l'on doit pratiquer avec conscience une religion positive si l'on croit avoir de bonnes raisons d'en pratiquer une, et que tout homme a l'impérieux devoir de songer à ce genre de questions : la conscience de chacun le jugera. » (*Extrait d'une note de M.* A. LECLÈRE.)

M. A. LALANDE. Je réponds à M. Blondel que je considère la morale exposée ici non comme *complète*, mais comme *suffisante* : elle est suffisante, en ce sens que celui qui, sans admettre rien de plus, aurait la ferme résolution de vouloir et de pratiquer ce qu'elle exprime, serait un homme d'une moralité irréprochable et propre à entrer en société morale avec tout honnête homme; elle n'est pas complète, en ce sens qu'elle n'est pas fermée, et qu'on peut, librement, y ajouter beaucoup, si l'on veut rechercher une moralité plus délicate ou plus ardente, ou s'imposer plus de sacrifices, ou enfin si l'on croit qu'il existe une personnalité plus haute que la personnalité humaine, et qui soit le vrai centre de notre société morale. En omettant tout cela, on ne le nie pas, pas plus que l'enseignement élémentaire de la géométrie n'exclut les géométries non euclidiennes. Ainsi l'escalier qui « mène au comble », s'il existe, n'est pas muré. La porte qui peut y conduire est ouverte : c'est le chapitre X. — Mais, d'autre part, et je réponds en même temps par là à M. Leclère, nous ne pouvons pas mettre une inscription sur cette porte pour annoncer qu'elle y mène, ou même pour exiger de chacun qu'il aille explorer la route, puisque philosophiquement nous n'en savons rien. Tout ce qu'on peut faire est de mentionner équitablement parmi les grandes formules de la moralité, celle qui la rattache à l'idée de Dieu, comme on l'a fait au n° **150**. Je regrette, pour ma part, que cette idée et ce nom ne soient pas restés plus usuels dans la philosophie française, en s'élargissant par une interprétation très libre, mais en restant l'expression symbolique commune du principe d'unité morale, comme cela s'est fait assez généralement en Angleterre et aux États-Unis; mais, en fait, cela ne s'est pas produit; de sorte qu'*ici* et *maintenant* toute formule de ce genre serait prise à contresens.

L'éditeur-gérant : MAX LECLERC.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

DROITS ET DEVOIRS GÉNÉRAUX

SECONDE PARTIE

DROITS ET DEVOIRS PARTICULIERS AUX ENFANTS

APPENDICES

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 2-07.

more phenomena are *conjoined by chance*... meaning that they are in no way related through causation; that they are neither cause and effect, nor effects of the same cause, nor effects of causes between which there subsists any law of coexistence; nor even effects of the same original collocation of primeval causes[a]. » STUART MILL, *Logique*, livre III, ch. XVII, § 2.

« Le hasard est une interférence, quelquefois singulière, ordinairement imprévisible en raison de la complexité de ses facteurs... en tout cas non intentionnelle et relativement contingente (quoique nécessaire en soi à un moment donné et dans des circonstances données) entre deux ou plusieurs séries causales réciproquement et relativement indépendantes. » MALDIDIER, *Le hasard*, Revue philosophique, juin 1897, p. 585.

D. Caractère des événements pour lesquels se vérifie la *loi des grands nombres*, c'est-à-dire tels « que ces événements étant partagés en classes et ces classes en catégories, le rapport du nombre total d'événements de la classe au nombre total d'événements de l'une des catégories tend irrégulièrement vers une limite déterminée quand le nombre d'événements considérés devient de plus en plus grand. » (DE MONTESSUS, *A propos du hasard*. Revue du mois, mars 1907.) — L'auteur a proposé au Congrès de philosophie de Genève (1904) la formule suivante, intitulée *Extension de la définition du hasard* : « Un événement est dit procéder du hasard quand il n'existe aucun lien entre la nature de sa catégorie et la cause déterminant cette catégorie. » (*C. R. du Congrès*, p. 692.)

E. Caractère d'un événement rigoureusement déterminé, mais tel qu'une différence extrêmement petite dans ses causes aurait produit une différence considérable dans l'effet. Par exemple,

---

hasard... Il oscille, incapable de se fixer, entre l'idée d'une absence de cause efficiente et celle d'une absence de cause finale... Le problème reste insoluble, en effet, tant qu'on tient l'idée de hasard pour une pure idée, sans mélange d'affection. Mais en réalité le hasard ne fait qu'objectiver l'état d'âme de celui qui se serait *attendu* à l'une des deux espèces d'ordre, et qui rencontre l'autre. » (**H. Bergson**, *L'Évolution créatrice*, 254-255.)

Traduction du texte de Stuart Mill : *a*. « Il est inexact de dire qu'un phénomène, quel qu'il soit, est *produit par le hasard* mais nous avons le droit de dire que deux ou plusieurs phénomènes sont *réunis par le hasard*; entendant par là qu'ils ne sont en aucune manière reliés par la causation; qu'ils ne sont ni cause ou effet l'un de l'autre, ni effets de la même cause, ni effets de causes liées entre elles par une loi de coexistence, ni même effets d'une même collocation originelle des causes primitives. »

Le concept du *fortuit* ne peut être compris en dehors de sa relation au concept de *nécessaire*, et celui-ci à son tour ne peut l'être que dans ses relations aux concepts de possible, d'impossible, de vraisemblable et de certain.

Je tiens pour classique les définitions de SPINOZA, *Éthique*, I, XXXIII, Scholie, notamment : « At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim, etc. — » (**F. Tönnies.**)

Le mot *hasard* ne me paraît pas pouvoir être défini, en aucun sens, indépendamment de l'idée de finalité. Dans le domaine purement physique, si l'on ne fait intervenir aucune relation avec les êtres vivants, le hasard n'a point de place. Il ne peut y être question que de *nécessité* (causalité) ou de *contingence*. Ainsi je ne crois pas qu'on puisse appeler hasard l'impossibilité de prévoir. Je ne puis prévoir s'il pleuvra demain, mais je ne dirai pas que le temps dépend du hasard; cela n'aurait pas de sens. C'est un hasard si le beau temps coïncide avec quelque

un retard d'une seconde qui aurait évité un accident; une augmentation d'un millième dans l'impulsion donnée à la bille de la roulette, augmentation qui aurait fait sortir un numéro au lieu d'un autre. « La différence dans la cause est imperceptible, et la différence dans l'effet est pour moi de la plus haute importance, puisqu'il y va de toute ma mise. » (H. POINCARÉ, *Le Hasard*, Revue du mois, mars 1907.) — La loi des grands nombres doit être considérée, dans ce cas, comme une propriété dérivée résultant de ces deux conditions, et d'un postulat d'après lequel la probabilité des causes elles-mêmes varierait selon une fonction continue (de forme d'ailleurs quelconque).

CRITIQUE

Parmi les définitions objectives du hasard, celle qu'a proposée M. H. POINCARÉ paraît être celle qui rend le mieux compte de l'emploi du mot. En effet, la définition de Cournot et de Stuart Mill suppose des séries causales, individuelles et isolables, ce qui n'est jamais vrai théoriquement et ce qui ne l'est pas même pratiquement dans la plupart des cas : par exemple, tous les mouvements du cylindre et de la bille, au jeu de la roulette, ont pour cause commune le mouvement du croupier qui les lance, et sa volonté de jouer le coup. Et cependant il y a hasard. « Dans l'hypothèse du déterminisme, dit RENOUVIER, il n'est point logique d'admettre, comme l'a fait Cournot... des faits accidentels ou de hasard qu'il définit non comme des cas d'indéterminisme partiel, mais par la rencontre des effets de causes mutuellement indépendantes. Il n'est point, toujours dans l'hypothèse, de causes indépendantes du temps; il faudrait, pour qu'il y en eût dont les rencontres ne fussent pas prédéterminées comme elles-mêmes, qu'il en survînt certaines en dehors des séries sans commencement ni fin dont les termes sont tous des effets en même temps que des causes. » *Histoire et solution des probl. métaph.*, XXIII, p. 170. D'autre part, pour

---

événement pour lequel le beau temps est désirable; c'est encore un hasard s'il pleut justement un jour où le beau temps aurait convenu. Dans les jeux de hasard, il s'agit bien de faits impossibles à prévoir, mais qui sont *favorables ou défavorables*. Hasard signifie *exclusion de la finalité*. Or si l'on considère exclusivement des faits physiques la finalité n'a pu être exclue, puisqu'elle n'a pas eu occasion de s'introduire.

Si le hasard ne peut être défini « physiquement » il n'en résulte pas qu'il doive l'être « psychologiquement », car il peut y avoir *finalité sans intelligence*, par exemple dans l'organisation des végétaux. Dans le transformisme darwinien, la sélection explique la fixation d'un caractère accidentel. Cette fixation résulte de ce que ce caractère est avantageux et constitue un progrès; elle n'est pas due au hasard; c'est un cas de finalité, mais l'apparition première du caractère ne s'explique pas par la sélection. Parmi les caractères accidentels, on ne donne le nom de hasard qu'à ceux qui se *trouvent être* (τύχουσι) avantageux et aussi à ceux qui se trouvent être désavantageux. Les autres sont de purs *accidents*. On ne donne le nom de hasard qu'aux accidents pour lesquels on peut se demander s'ils sont favorables ou défavorables; et quand on répond par le hasard, c'est qu'on exclut une finalité à laquelle on pouvait songer.

La négation de la causalité, c'est la *contingence*, et non le hasard.

La négation de la finalité, c'est *l'accidentel*. Peut-être peut-on appeler hasard tout ce qui est accidentel. Mais en un sens plus spécial, le hasard, c'est *l'accident qui est favorable ou défavorable à quelque fin sans que cette fin ait été pour quelque chose dans sa production*.

La loi des grands nombres, ainsi qu'on l'a remarqué, ne s'applique pas à tous les faits de hasard. J'ajoute que tous les faits auxquels elle s'applique ne sont pas des faits de hasard. Ainsi le nombre annuel des mariages est très variable dans une petite commune, moins dans une grande ville, moins encore dans un département, presque constant dans un grand pays. Dira-t-on qu'on se marie par

qu'on parle de hasard, il faut non seulement qu'il y ait rencontre de séries indépendantes, mais que l'événement produit par cette rencontre présente assez d'intérêt pour pouvoir être considéré comme le but possible d'une série de causes finales. (Cf. Piéron, *Essai sur le hasard*, dans la Revue de métaphysique, 1902.)

La définition de M. de Montessus est également contestable : 1° en tant qu'elle ne considère que la loi des grands nombres, elle exclut du hasard tous les phénomènes qui ne se répètent pas, ce qui est restreindre arbitrairement le sens du mot : c'est un hasard que le mercure soit le seul métal liquide à la température moyenne où nous vivons; — 2° En tant qu'elle fait intervenir l'indépendance de la cause et de la catégorie, elle ne tient pas compte de ce fait que, strictement parlant, la cause (ou plutôt, l'ensemble des causes) détermine *toujours* la catégorie : chaque système d'impulsions définies de la bille et du cylindre, si elles pouvaient être notées, non pas même avec une précision rigoureuse, mais avec une approximation beaucoup plus grande que celle dont nous disposons, impliquerait nécessairement le numéro sortant.

On remarquera d'autre part que la définition de M. H. Poincaré n'est pas exclusivement objective. Il faut en effet, pour qu'il y ait hasard, que la petitesse des différences causales soit telle que ces différences *nous* soient *imperceptibles*, et, d'autre part, que la différence dans les effets soit *importante*. Le premier de ces caractères dépend de la finesse de nos sens, et le second dépend de nos jugements d'appréciation : c'est un hasard que le nouveau continent ait reçu le nom d'Améric Vespuce et non celui de Christophe Colomb; en juge-t-on ainsi seulement à cause de la petitesse ou de la complexité des causes qui ont déterminé cet effet? Non, car si l'Amérique s'était appelée Colombie, les causes n'en auraient été ni moins minimes ni moins complexes; et cependant nous n'attribuerions pas ce fait au hasard, parce qu'il nous paraîtrait *naturel* qu'elle portât le nom du premier Européen qui l'a découverte. En ce sens, le hasard suppose donc l'intervention d'un jugement de valeur déclarant ce qui est

---

hasard? — La loi des grands nombres s'applique à tous les faits qui comportent quelque chose d'accidentel; elle exprime une propriété des moyennes. (**E. Goblot.**)

— Il faut garder l'idée que Cournot a si bien mise en lumière : celle de la rencontre de séries indépendantes; tous les cas de hasard contiennent cela; je l'ai montré jadis à propos du hasard dans les découvertes et inventions (*Revue de Philosophie*, avril et juin 1904). Elle est conforme à l'emploi usuel du mot hasard. Exemples : La Fontaine, parlant de deux chèvres, dit qu'elles

Quittèrent les bas prés chacune de sa part :
L'une vers l'autre allait par quelque bon hasard.

X. de Maistre écrit à la Vsse de Marcellus le 30 avril 1846 : « Nos lettres se sont croisées, et j'aime à voir un peu de sympathie dans ce hasard. » — Nietzsche envoie à Wagner en mai 1878 *Choses humaines, par trop humaines* : « Par un trait d'esprit miraculeux du hasard, dit-il, je reçus à ce même moment un bel exemplaire du livret de *Parsifal* avec une dédicace de Wagner » (Fragments traduits par Lichtenberger, p. 168). — Les exemples donnés par Aristote (fossoyeur qui découvre un trésor, — avocat qui se rend au forum et rencontre son débiteur) rentrent dans la définition de Cournot ou du moins présentent le caractère signalé par Cournot (avec quelque chose en plus).

Il faut en effet ajouter à cette définition : la simulation de la finalité. Ce point a été établi non seulement par M. Piéron, mais aussi par G. Tarde, qui définit le hasard « l'involontaire simulant le volontaire », et par M. Bergson pour qui le hasard est « un mécanisme qui prend l'apparence d'un intention ». En somme il faut revenir à la vieille définition d'Aristote, que le calcul des probabilités a permis de préciser.

La difficulté qu'on éprouve à définir cette notion fuyante vient de ce qu'on oscille du point de vue subjectif au point de vue objectif. Les uns comme

raisonnable, intéressant, beau, utile, équitable, etc. Nous retrouvons à cet égard le critérium de finalité signalée dans l'article de M. Piéron.

Quand il s'agit de jeux de hasard, ce même caractère *appréciatif* est évident, puisque l'idée essentielle est ici celle de *gain* ou de *succès*.

Quand il s'agit de faits physiques qui se répètent un grand nombre de fois avec une variante constituant le hasard, ce critérium semble ne plus s'appliquer. Il y a lieu cependant d'examiner s'il en est bien ainsi et si la croyance sous-entendue que les faits *doivent suivre des lois* ne serait pas ce qui détermine dans ce cas l'application du terme *hasard*. L'emploi usuel de ce mot vise en effet l'irrégularité avec laquelle les séries tendent vers la moyenne : « la part du hasard diminue » à mesure que l'on considère un plus grand nombre de répétitions. L'idée normative qui justifierait ici l'expression de *hasard*, serait celle d'un rythme considéré plus ou moins consciemment comme *normal*, par exemple l'alternance régulière de deux chances également probables, rythme idéal dont on constate, avec une sorte de regret logique, que l'expérience s'écarte *irrégulièrement*. — Voir ci-dessous, *Observations*.

Rad. int. : Hazard.

Haut, voir *Observations*.

Cournot mettent l'accent sur le côté objectif, les autres comme Piéron, Tarde, sur le côté subjectif. Aristote unit les deux points de vue.

Il faut remarquer que M. Poincaré ne propose pas une définition unique du hasard, mais trois définitions, les deux premières étant associées. La 3e catégorie de hasards comprendrait, selon lui, les événements fortuits au sens de Cournot, et il essaie de réduire cette classe aux deux premières (effets considérables issues de causes *a*) très petites et *b*) très complexes); mais il ne parvient pas à opérer complètement cette réduction et se sert de formules dubitatives (« ce n'est pas toujours »... « la plupart du temps »). Il semble bien que l'idée de rencontre est inhérente à la notion de fortuit sans qu'on puisse dire qu'elle la caractérise entièrement. Pour M. Poincaré lui-même, le type du hasard est la naissance d'un grand homme, c'est-à-dire la rencontre accidentelle de deux gamètes exceptionnels dont la fusion produit des résultats incalculables. Nous retombons toujours sur la définition d'Aristote. Cournot a eu le mérite d'en éclairer une face que le philosophe avait un peu laissée dans l'ombre.

Le point délicat que vous signalez justement est que les séries ne sont jamais *complètement indépendantes*. C'est vrai théoriquement; pratiquement non. (Théoriquement le calcul de probabilités suppose les événements ou *chances* également probables; les cas où cette condition se trouve réalisée sont excessivement rares, sinon nuls. Mais à l'aide de postulats et d'abstractions, on peut appliquer le calcul à des cas inégalement probables. Il en est de même ici.) Théoriquement tout se tient dans l'univers. Mais, par rapport à l'ensemble, les êtres vivants constituent des touts isolées, de systèmes clos, spécialement l'homme. C'est pourquoi le hasard intervient dans le domaine de la vie, et particulièrement dans la vie psychologique de l'homme et dans l'histoire. (**F. Mentré.**)

Sur **Haut**. — M. le prof. **Eucken** nous signale l'usage fréquent qui a été fait dans la philosophie et dans la littérature allemandes du qualificatif *haut* (*hoch*, *höher*) : « *Höher* était un mot favori de Schleiermacher dans sa jeunesse et de l'école romantique. Au contraire Kant a protesté contre un prétendu « *höher Idealismus* » qu'on lui attribuait. « Hohe Türme, und die ihnen ähnlichnen metaphysich grossen Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der Erfahrung. » (Hartenstein, IV, 121). — L'expression « *höhere Kritik* » a été également employée. Heinrici, dans la *Theologische Realencyclopädie*, fait remarquer que « höhere Kritik » était la devise de I. G. Eichhorn († 1827). »

En français, *haut* n'est presque jamais employé en ce sens; ce n'est pas un